

**René Girard**  
**LA VIOLENZA  
E IL SACRO**



*«È criminale uccidere la vittima perché essa è sacra... ma la vittima non sarebbe sacra se non la si uccidesse». Questo terribile, paralizzante circolo vizioso s'incontra subito, quando si esamina la realtà del sacrificio. Di fronte a esso l'ambivalenza tanto frequentemente evocata dal pensiero moderno ha l'aria di un pio eufemismo, che malamente cela il segreto non già di una pratica estinta, ma di un fenomeno che ossessiona il nostro mondo: la violenza - e il suo oscuro, inscindibile legame con il sacro. Nesso tanto più stretto proprio là dove, come nella società attuale, si pretende di conoscere il sacro soltanto attraverso i libri di etnologia: del sacro si può dire infatti, osserva Girard, che esso è innanzitutto «ciò che domina l'uomo tanto più agevolmente quanto più l'uomo si crede capace di dominarlo». Che cosa lega, che cosa tiene insieme una società? Il «linciaggio fondatore», l'ombra del capro espiatorio - risponde Girard - e la brutalità della risposta è proporzionale alla lucidità, alla sottigliezza, all'acutezza delle analisi che a tale conclusione*



*portano. Si tratti della tragedia greca o di riti polinesiani, di Frazer o di Freud, di fenomeni del nostro mondo o di grandi figure romanzesche, sempre Girard riesce a mostrarceli nella luce di quell'evento primordiale, sempre taciuto, sempre ripetuto, in cui la società trova la sua origine, rinchiudendosi nel circolo vizioso fra sacro e violenza. In questo libro, che apparve in Francia nel 1972, molti ormai hanno riconosciuto il fondamento di un'opera di pensiero fra le più rilevanti del nostro tempo. Con gesto drastico, Girard è sfuggito a quelle disparate neutrafizzazioni del religioso a cui l'antropologia, da decenni, ci ha abituato; anzi ha individuato in questo delicato escamotage scienziata «un'espulsione e consumazione rituale del religioso stesso, trattato come capro espiatorio di ogni pensiero umano. Il mana, il sacrum, il pharmakon, queste parole dal potere contagioso, cariche d'ambiguità e di significati contraddittori, tornano qui al centro della riflessione, come sono di fatto al centro della vita. Ma, proprio perché, come ha osservato Girard, «la semplicità e la chiarezza non sono di moda», e proprio perché tali parole sono per eccellenza complesse e oscure, l'indagine che qui viene proposta ha un'evidenza una nettezza, una precisione che s'impongono sin dalle prime righe. E alla fine ci troveremo faccia a faccia con una constatazione bruciante sulla realtà che ci circonda: «La tendenza a cancellare il sacro, a eliminarlo interamente, prepara il ritorno surrettizio del sacro, in forma non più trascendente bensì immanente, nella forma della violenza e del sapere della violenza».*

*René Girard*

# LA VIOLENZA E IL SACRO



ADELPHI EDIZIONI

TITOLO ORIGINALE  
*La Violence et le sacré*

Traduzione di Eva Czerkl e Ottavio Fatica

# INDICE

1. Il sacrificio
2. La crisi sacrificale
3. Edipo e la vittima espiatoria
4. La genesi dei miti e dei rituali
5. Dioniso
6. Dal desiderio mimetico al doppio mostruoso
7. Freud e il complesso di Edipo
8. "Totem e tabù" e le proibizioni dell'incesto
9. Lévi-Strauss, lo strutturalismo e le regole del matrimonio
10. Gli dèi, i morti, il sacro, la sostituzione sacrificale
11. L'unità di tutti i riti .

Conclusione

Note

Bibliografia

# LA VIOLENZA E IL SACRO

*A Paul Thoulouze*

La Fondazione Guggenheim e l'Università di New York a Buffalo (Faculty of Arts and Letters) hanno concesso l'una la borsa, l'altra il tempo libero che hanno facilitato la stesura della presente opera. L'autore le ringrazia. La sua riconoscenza va parimenti a tutti gli amici, in particolare a Eugenio Donato, e a Josué Harari, la cui collaborazione quotidiana e i numerosi suggerimenti sono ovunque presenti nelle pagine che seguono .



# 1.

## IL SACRIFICIO

In numerosi rituali, il sacrificio si presenta in due opposte maniere, ora come una «cosa molto santa» da cui non ci si potrebbe astenere senza grave negligenza, ora, invece, come una specie di delitto che non si potrebbe commettere senza esporsi a rischi altrettanto gravi . Per rendere conto di questo duplice aspetto, legittimo e illegittimo, pubblico e quasi furtivo, del sacrificio rituale, Hubert e Mauss, nel loro "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice" (1), invocano il carattere sacro della vittima. E' criminale uccidere la vittima perché essa è sacra... ma la vittima non sarebbe sacra se non la si uccidesse. Si ha qui un circolo che riceverà in seguito, e conserva ai giorni nostri, il nome sonoro di ambivalenza. Per quanto convincente, e perfino impressionante, ci appaia tuttora questo termine, dopo lo stupefacente abuso che se ne è fatto nel Novecento, è forse tempo di riconoscere che nulla di illuminante emana da esso, che non costituisce una vera spiegazione. Non fa che indicare un problema che attende ancora una soluzione .

Se il sacrificio appare come violenza criminale, non c'è invece quasi violenza che non possa essere descritta in termini di sacrificio, per esempio nella tragedia greca. Si dirà che il poeta getta un velo poetico su realtà piuttosto turpi. Indubbiamente, ma il sacrificio e l'assassinio non si presterebbero a questo gioco di sostituzioni reciproche se non fossero in stretto rapporto. Siamo di fronte a un fatto così evidente che sembra un po' ridicolo ma non inutile

sottolinearlo poiché le evidenze più banali, nel campo del sacrificio, non hanno alcun peso. Una volta che si è deciso di fare del sacrificio un'istituzione 'essenzialmente', se non addirittura 'puramente' simbolica, si può poi dire più o meno qualsiasi cosa. L'argomento si presta magnificamente ad un certo tipo di riflessione irrealista .

C'è un mistero del sacrificio. La pietà dell'umanesimo classico addormenta la nostra curiosità ma lo studio assiduo degli autori antichi la risveglia. Il mistero resta, oggi, più che mai impenetrabile. Nel modo in cui viene trattato dai moderni, non si sa se a prevalere sia la distrazione, l'indifferenza o una specie di segreta prudenza. Sarà questo un secondo mistero o è sempre il medesimo? Perché, per esempio, non ci si chiede mai quali rapporti intercorrano tra il sacrificio e la violenza? Studi recenti suggeriscono che i meccanismi fisiologici della violenza variano ben poco da un individuo all'altro, perfino da una cultura all'altra. Secondo Anthony Storr, in "Human Aggression", London e New York, 1968, niente assomiglia maggiormente a un gatto o ad un uomo adirato di un altro gatto o di un altro uomo adirato. Se la violenza avesse un ruolo nel sacrificio, perlomeno a certi stadi della sua esistenza rituale, si possiederebbe allora un elemento di analisi interessante perché indipendente, se non altro in parte, da variabili culturali spesso ignote, poco note, o meno ben note, forse, di quel che ci immaginiamo .

Una volta destato, il desiderio di violenza comporta certi mutamenti corporali che preparano gli uomini alla lotta. Tale disposizione violenta ha una certa durata. Non bisogna vedere in essa un semplice riflesso che interromperebbe i suoi effetti appena lo stimolo cessa di agire. Storr osserva che è più difficile placare il desiderio di violenza che farlo scattare, soprattutto nelle normali condizioni della vita in società . La violenza viene di frequente definita 'irrazionale'. Eppure non le mancano i motivi; sa anzi trovarne di ottimi quando ha voglia di

scatenarsi. Tuttavia, per buoni che siano questi motivi, non meritano mai d'esser presi sul serio. Sarà la violenza stessa a dimenticarli se soltanto l'oggetto inizialmente preso di mira rimarrà fuori tiro e continuerà a sfidarla. La violenza inappagata cerca e finisce sempre per trovare una vittima sostitutiva. Alla creatura che eccitava il suo furore, ne sostituisce improvvisamente un'altra che non ha alcuna ragione particolare per attirare su di sé i fulmini del violento, tranne quella d'essere vulnerabile e di capitargli a tiro .

Tale inclinazione a offrirsi degli oggetti di ricambio, come infatti suggeriscono molti indizi, non è riservata alla violenza umana. Lorenz, in "Das sogenannte Böse", Wien, 1963, parla di un certo tipo di pesce che non può essere privato dei suoi avversari consueti, i maschi della sua razza, coi quali si batte per il controllo di un certo territorio, senza che allora rivolga le sue tendenze aggressive contro la sua stessa famiglia, finendo per distruggerla .

E' opportuno chiedersi se il sacrificio rituale non sia fondato su una sostituzione dello stesso genere, ma in senso inverso. Si può supporre, ad esempio, che l'immolazione di vittime animali allontani la violenza da certi esseri che si cerca di proteggere, e la diriga invece verso altri esseri la cui morte abbia poca o nessuna importanza . Joseph de Maistre, nel suo "Eclaircissement sur les sacrifices", osserva che le vittime animali hanno sempre qualcosa di umano, quasi si trattasse di ingannare meglio la violenza: «Si sceglievano sempre, tra gli animali, quelli più preziosi per la loro utilità, quelli più miti, più innocenti, quelli maggiormente in rapporto con l'uomo per istinto e per abitudini.. .

«Si sceglievano nella specie animale le vittime più umane, se è lecito esprimersi in questo modo» .

L'etnologia moderna offre a volte conferma a questo genere di intuizione. In alcune comunità pastorali che praticano il sacrificio, il bestiame è strettamente associato alla esistenza

umana. In due popoli dell'alto Nilo, ad esempio, i Nuer, studiati da E. E. Evans-Pritchard, e i Dinka, studiati in epoca più recente da Godfrey Lienhardt, esiste una vera e propria società bovina, parallela alla società degli uomini e strutturata allo stesso modo (2) .

Per tutto ciò che riguarda i bovini, il lessico nuer è estremamente ricco, tanto sul piano dell'economia e delle tecniche quanto su quello del rito, e persino della poesia. Questo lessico permette di stabilire rapporti estremamente precisi e ricchi di sfumature tra il bestiame da una parte e la comunità dall'altra. I colori degli animali, la forma delle corna, l'età, il sesso, gli ascendenti distinti e ricordati talvolta fino alla quinta generazione, permettono di differenziare tra loro i capi di bestiame, in modo da riprodurre le differenziazioni propriamente culturali, costituendo così un vero e proprio duplicato della società umana. Tra i

nomi di ogni individuo ce n'è sempre uno che designa anche un animale il cui posto nell'armento è omologo a quello del suo padrone nella comunità .

Le liti tra sotto-sezioni hanno spesso per oggetto il bestiame; il pagamento dei danni è calcolato in capi di bestiame, le doti matrimoniali consistono in armenti. Per comprendere i Nuer, afferma Evans-Pritchard, bisogna adottare il motto: "Cherchez la vache". Tra questi uomini e i loro armenti esiste una sorta di «simbiosi» - l'espressione è anch'essa di Evans-Pritchard - che ci propone un esempio estremo e quasi caricaturale di una prossimità caratteristica, in gradi diversi, dei rapporti tra le società pastorali e il loro bestiame . Le osservazioni fatte sul campo e la riflessione teorica costringono a ritornare, nella spiegazione del sacrificio, alla ipotesi della sostituzione. Questa idea è ovunque presente nella letteratura antica sull'argomento. D'altronde per questo molti moderni la respingono o le riservano soltanto un minimo spazio. Hubert e Mauss, ad esempio, diffidano di essa, probabilmente perché sembra loro

comportare un mondo di valori morali e religiosi incompatibili con la scienza. E, di fatto, un Joseph de Maistre vede sempre nella vittima rituale una creatura 'innocente' che paga per un certo 'colpevole'. L'ipotesi che noi proponiamo sopprime questa differenza morale. Il rapporto tra vittima potenziale e vittima attuale non è da definirsi in termini di colpevolezza e di innocenza. Non c'è nulla da 'espiare'. La società cerca di sviare in direzione di una vittima relativamente indifferente, una vittima 'sacrificabile', una violenza che rischia di colpire i suoi stessi membri, coloro che intende proteggere a tutti i costi .

Tutte le qualità che rendono la violenza terrificante, la sua cieca brutalità, l'assurdità del suo scatenarsi, non mancano di contropartita: fanno tutt'uno con la sua strana tendenza a gettarsi su vittime sostitutive, permettono di giocare d'astuzia con tale nemica e di gettarle, al momento propizio, la presa irrisoria che la soddisferà. Le fiabe che ci mostrano il lupo, l'orco o il drago che inghiottono golosamente una grossa pietra al posto del fanciullo desiderato potrebbero proprio avere un carattere sacrificale .

Si può ingannare la violenza soltanto nella misura in cui non la si privi di ogni sfogo, e le si procuri qualcosa da mettere sotto i denti. Sta qui forse quello che significa, fra altre cose, la storia di Caino e di Abele. Il testo biblico dà soltanto un'unica precisazione su ciascuno dei fratelli.

Caino coltiva la terra ed offre a Dio i frutti del suo raccolto. Abele è un pastore; sacrifica i primi nati dei suoi greggi. Uno dei due fratelli uccide l'altro ed è colui che non dispone di quell'"inganna-violenza" costituito dal sacrificio animale. Tale differenza tra il culto sacrificale e il culto non sacrificale fa in verità tutt'uno con il giudizio di Dio in favore di Abele. Dire che Dio gradisce i sacrifici di Abele e non le offerte di Caino, equivale a ridire in un altro linguaggio, quello del divino, che Caino uccide suo fratello mentre invece Abele non lo uccide . Nell'Antico Testamento e nei miti greci, i fratelli sono quasi

sempre dei fratelli nemici. La violenza che sembrano fatalmente chiamati ad esercitare l'uno contro l'altro non può dissiparsi che su terze vittime, che sono vittime sacrificali. La 'gelosia' che Caino prova nei confronti del fratello fa tutt'uno con la privazione di sfogo sacrificale che definisce il personaggio .

Secondo una tradizione musulmana, è il montone già sacrificato da Abele che Dio invia ad Abramo perché lo sacrifichi al posto del figlio Isacco. Dopo aver salvato una prima vita umana, lo stesso animale ne salva una seconda. Qui ci troviamo di fronte non a una qualche fantasia mistica ma ad una intuizione reale che verte sulla funzione del sacrificio e che, per esprimersi, ricorre semplicemente ad elementi tratti dal testo stesso .

Un'altra grande scena della Bibbia si chiarisce all'idea che la sostituzione sacrificale ha per scopo quello d'ingannare la violenza, e chiarisce a sua volta nuovi aspetti di tale idea; è la benedizione di Giacobbe da parte del padre Isacco .

Isacco è vecchio. Pensando di essere in punto di morte, vuole benedire il figlio maggiore Esaù; prima però gli chiede di andare a caccia per lui e riportargli un 'piatto saporito'. Giacobbe, il minore, che ha sentito tutto, avverte la madre Rachele. Costei preleva due capretti dal gregge familiare e con essi prepara un piatto saporito che Giacobbe s'affretta ad offrire al padre, facendosi passare per Esaù .

Isacco è cieco. Nondimeno Giacobbe teme d'essere riconosciuto dalla pelle delle mani e del collo che è liscia, non villosa come quella del fratello maggiore. Rachele ha la felice idea di ricoprirgli la pelle con il vello dei capretti. Il vegliardo palpa le mani e il collo di Giacobbe ma non riconosce il figlio minore; è a questi che dà la propria benedizione . I capretti servono in due diversi modi a imbrogliare il padre, cioè a sviare dal figlio la violenza che lo minaccia. Per essere benedetto e non

maledetto, il figlio deve farsi precedere al cospetto del padre dall'animale appena immolato che gli offre in pasto. E il figlio si dissimula, letteralmente, dietro il vello dell'animale sacrificato. L'animale sta sempre interposto tra il padre e il figlio; esso impedisce i contatti diretti che potrebbero far precipitare la violenza . Vengono qui a compenetrarsi due tipi di sostituzione, quella di un fratello ad un altro e quella dell'animale all'uomo. Il testo riconosce esplicitamente soltanto la prima, che fa in certo modo da schermo alla seconda .

Volgendosi stabilmente verso la vittima sacrificale, la violenza perde di vista l'oggetto da essa originariamente preso di mira. La sostituzione sacrificale implica un certo misconoscimento. Fintanto che rimane vivo, il sacrificio non può rendere manifesto lo spostamento sul quale è fondato. Non deve dimenticare completamente né l'oggetto originario né il passaggio che fa scivolare da questo oggetto alla vittima realmente immolata, senza di che non ci sarebbe più alcuna sostituzione e il sacrificio perderebbe la sua efficacia. La scena che abbiamo letto adesso risponde perfettamente a questa duplice esigenza. Il testo non riferisce direttamente lo strano imbroglio definito dalla sostituzione sacrificale ma non per questo la passa sotto silenzio; la mescola con un'altra sostituzione, ce la lascia intravedere ma in maniera indiretta e sfuggente. Come dire che ha forse esso stesso un carattere sacrificale. Pretende di rivelare un fenomeno di sostituzione ma ce n'è un secondo che si nasconde per metà dietro al primo. C'è motivo di credere che si ha in questo testo il mito fondatore di un sistema sacrificale . Il personaggio di Giacobbe è spesso associato alla scaltra manipolazione della violenza sacrificale. Nell'universo greco, Ulisse rappresenta talvolta un ruolo assai simile. Alla benedizione di Giacobbe nella "Genesi", sarebbe da paragonare la storia del Ciclope nell'"Odissea", e soprattutto la meravigliosa astuzia che permette infine all'eroe di sfuggire al mostro .

Ulisse e i suoi compagni sono rinchiusi nell'antro del Ciclope. Questi divora ogni giorno uno di loro. I superstiti finiscono con l'accordarsi per accecare tutti insieme il loro carnefice con un palo infiammato. Folle di rabbia e di dolore, il Ciclope sbarra l'ingresso della grotta per catturare i suoi aggressori mentre passano. Lascia soltanto uscire il suo gregge che deve andare fuori a pascolare. Come Isacco, cieco, cerca a tastoni il collo e le mani del figlio ma non incontra altro che il vello dei capretti, così il Ciclope palpa al passaggio la schiena delle sue bestie per assicurarsi che siano sole ad uscire. Più furbo di lui, Ulisse ha l'idea di nascondersi sotto una pecora; aggrappandosi alla lana del suo ventre, si lascia condurre da questa verso la vita e la libertà . Collegare due scene come quelle della "Genesi" e dell'"Odissea" rende più verosimile l'interpretazione sacrificale sia dell'una sia dell'altra. Ogni volta, al momento cruciale, l'animale è interposto tra la violenza e l'essere umano da essa preso di mira. I due testi si chiariscono a vicenda; il Ciclope dell'"Odissea" sottolinea la minaccia che grava sull'eroe e che nella "Genesi" resta oscura; nella "Genesi", l'immolazione dei capretti e l'offerta del piatto saporito mettono in evidenza un carattere sacrificale che, nella pecora dell'"Odissea", rischia di passare inosservato .

Il sacrificio è stato sempre definito come una mediazione tra un sacrificatore e una 'divinità'. Dato che la divinità non ha più alcuna realtà per noi moderni, perlomeno sul piano del sacrificio cruento, è tutta quanta l'istituzione, in fin dei conti, che la lettura tradizionale respinge nell'immaginario. Il punto di vista di Hubert e Mauss richiama il giudizio di Lévi-Strauss in "La pensée sauvage". Il sacrificio non corrisponde a nulla di reale. Non c'è da esitare a definirlo 'falso' . La definizione che collega il sacrificio ad una divinità inesistente ricorda un po' quella di poesia data da Paul Valéry; è un'attività puramente solipsistica che gli abili praticano per amore dell'arte, lasciando gli sciocchi alla loro illusione di comunicare con qualcuno . I



due grandi testi che abbiamo letto ora parlano sì del sacrificio ma né l'uno né l'altro fanno la benché minima menzione della divinità. Ad introdurre una divinità, la loro intelligibilità non ne verrebbe accresciuta bensì diminuita. Si ricadrebbe nell'idea, comune alla tarda Antichità e al mondo moderno, che il sacrificio non ha alcuna funzione reale nella società. Il temibile sfondo che abbiamo intravisto, con la sua economia della violenza, scomparirebbe totalmente e saremmo rimandati alla lettura puramente formalistica, incapace di soddisfare la nostra sete di comprensione .

Si è visto che l'operazione sacrificale presuppone un certo misconoscimento. I fedeli non sanno e non debbono sapere qual è il ruolo svolto dalla violenza. In tale misconoscimento, è evidentemente primordiale la teologia del sacrificio. Si presuppone sia il dio a reclamare le vittime; in teoria è lui il solo a godere del fumo degli olocausti; è lui ad esigere la carne ammucchiata sui suoi altari. E' per placare la sua collera che si moltiplicano i sacrifici. Le letture che nemmeno sfiorano questa divinità rimangono prigionieri di una teologia da esse trasferita tutta nell'"immaginario", ma lasciata intatta. Ci si sforza di organizzare un'istituzione reale attorno ad un'entità puramente illusoria; non c'è poi da stupirsi se l'illusione finisce per prevalere, distruggendo a poco a poco persino gli aspetti più concreti di tale istituzione .

Invece di negare la teologia in blocco e in modo astratto, il che equivale all'accettarla docilmente, occorre criticarla; occorre ritrovare i rapporti conflittuali che il sacrificio e la sua teologia dissimulano e placano nel contempo. Occorre rompere con la tradizione formalistica inaugurata da Hubert e Mauss. L'interpretazione del sacrificio come violenza sostitutiva è presente nella recente indagine, legata a osservazioni fatte sul campo. Godfrey Lienhardt, in "Divinity and Experience", e Victor Turner, in parecchie sue opere, e particolarmente in "The Drums of Affliction", Oxford, 1968, riconoscono nel

sacrificio, studiato dal primo tra i Dinka, dal secondo tra i Ndembu, una vera e propria operazione di transfert collettivo che si effettua a spese della vittima e che investe le tensioni interne, i rancori, le rivalità, tutte le reciproche velleità d'aggressione in seno alla comunità .

Qui il sacrificio ha una sua funzione reale e il problema della sostituzione si pone al livello dell'intera collettività. La vittima non è sostituita a questo o quell'individuo particolarmente minacciato, non è offerta a questo o quell'altro individuo particolarmente sanguinario, ma è al tempo stesso sostituita e offerta a tutti i membri della società da tutti i membri della società. E' l'intera comunità che il sacrificio protegge dalla sua stessa violenza, è l'intera comunità che esso volge verso vittime a lei esterne. Il sacrificio polarizza sulla vittima i germi di dissenso sparsi ovunque e li dissipa proponendo loro un parziale appagamento .

Se nella sua teologia, cioè nell'interpretazione che il sacrificio dà di se stesso, ci si rifiuta di vedere la sua ultima parola, ci si accorge presto che accanto a questa teologia e in teoria ad essa subordinato, ma in realtà indipendente, almeno fino a un certo punto, esiste un altro discorso religioso sul sacrificio, che riguarda la sua funzione sociale ed è molto più interessante .

Per confermare la vanità del religioso, si tiene sempre conto dei riti più eccentrici, per esempio i sacrifici per chiedere la pioggia e il bel tempo. Essi esistono, non c'è dubbio. Non c'è oggetto o impresa in nome del quale non si possa offrire un sacrificio, specie a partire dal momento in cui il carattere sociale dell'istituzione comincia ad affievolirsi. Eppure c'è un denominatore comune dell'efficacia sacrificale, tanto più visibile e preponderante quanto più l'istituzione si mantiene viva. Tale denominatore è la violenza intestina; sono i dissensi, le rivalità, le gelosie, le liti tra vicini che il sacrificio pretende anzitutto di eliminare, è l'armonia della comunità che esso

restauro, è l'unità sociale che esso rafforza. Da ciò deriva tutto il resto. Se si affronta il sacrificio da questo suo aspetto essenziale, da questa via regia della violenza che si apre davanti a noi, presto ci si accorge che esso non è davvero estraneo a nessun aspetto dell'esistenza umana, nemmeno alla prosperità materiale. Quando gli uomini non vanno più d'accordo tra di loro, è pur vero che il sole brilla e che la pioggia cade come di consueto, ma i campi sono meno ben coltivati, e ne risentono i raccolti .

I grandi testi cinesi riconoscono esplicitamente al sacrificio la funzione qui proposta. Grazie ad esso le popolazioni rimangono serene e non si agitano. Esso rafforza l'unità della nazione (Ch'u Yu, 2°, 2). Il "Libro dei riti" afferma che i sacrifici, la musica, i castighi e le leggi hanno uno stesso ed unico fine, che è quello di unire i cuori e di stabilire l'ordine(3) .

Se si formula il principio fondamentale del sacrificio al di fuori del quadro rituale in cui s'inscrive, e senza mostrare per di più come una tale iscrizione divenga possibile, si rischia di passare per semplicisti. Si appare minacciati da 'psicologismo'. Il sacrificio rituale non può paragonarsi al gesto spontaneo dell'uomo che dà al suo cane il calcio che non osa dare alla moglie o al suo capufficio. Certo. I Greci però hanno dei miti che sono quasi soltanto colossali varianti di questa storiella. Furioso contro i capi dell'esercito greco che gli rifiutano le armi di Achille, Aiace massacrò gli armenti destinati al sostentamento dell'esercito. Nel suo delirio confonde dei placidi animali con i guerrieri di cui vorrebbe vendicarsi. Le bestie immolate appartengono a quelle specie che tradizionalmente forniscono ai Greci le loro vittime sacrificali. L'olocausto si svolge al di fuori di ogni quadro rituale e Aiace passa per demente. Il mito non è sacrificale in senso rigoroso ma certamente non è estraneo al sacrificio. Il sacrificio istituzionalizzato poggia su effetti strettamente analoghi all'ira di Aiace, ma ordinati, canalizzati e disciplinati dal quadro

immutabile nel quale sono fissati . Nei sistemi propriamente rituali che ci sono un poco familiari, quelli del mondo giudaico e dell'Antichità classica, le vittime sono quasi sempre degli animali. Ci sono anche sistemi rituali che sostituiscono altri esseri umani agli esseri umani minacciati dalla violenza . Sembra che nella Grecia del quinto secolo, nell'Atene dei grandi poeti tragici, il sacrificio umano non fosse completamente scomparso. Esso si perpetuava nella forma del "pharmakos" che la città manteneva a sue spese per sacrificarlo di tanto in tanto, specie nei periodi di calamità. Se si provasse ad interrogarla su questo argomento, la tragedia greca potrebbe fornirci delle precisazioni piuttosto notevoli. E' chiaro, ad esempio, che un mito come quello di Medea è parallelo, sul piano del sacrificio umano, al mito di Aiace sul piano del sacrificio animale. Il principio della sostituzione di un essere umano a un altro compare nella "Medea" di Euripide nella sua forma più selvaggia. Atterrita dall'ira di Medea che Giasone, suo amante, ha abbandonata, la nutrice chiede al pedagogo di tenere i figli lontani dalla loro madre: «Il suo furore non si placcherà, lo so, prima di aver colpito una vittima! Ah! che sia almeno uno dei nostri nemici!» .

All'oggetto reale del suo odio che rimane fuori portata, Medea sostituisce i propri figli. Si dirà che non c'è paragone tra quell'atto di demenza e tutto ciò che merita, ai nostri occhi, la qualifica di 'religioso'. Non per questo l'infanticidio è meno suscettibile d'inscrivere in un quadro rituale. Il fatto è troppo ben attestato e in un numero troppo grande di culture, comprese la greca e l'ebraica, perché ci si possa astenere dal tenerne conto. L'azione di Medea sta all'infanticidio rituale come il massacro degli armenti, nel mito d'Aiace, sta al sacrificio animale. Medea prepara la morte dei propri figli nel modo in cui un sacerdote prepara un sacrificio. Prima dell'immolazione lancia l'avvertimento rituale imposto dall'uso;

intima di allontanarsi a tutti coloro la cui presenza potrebbe compromettere il successo della cerimonia .

Medea, al pari di Aiace, ci riporta alla verità più elementare della violenza. Qualora non venga soddisfatta, la violenza continua ad immagazzinarsi finché a un certo punto non trabocca e si spande intorno con gli effetti più disastrosi. Il sacrificio cerca di dominare e canalizzare nella 'buona' direzione gli spostamenti e le sostituzioni spontanee che avvengono allora .

Nell'"Aiace" di Sofocle, certi particolari sottolineano la stretta parentela della sostituzione animale e della sostituzione umana. Prima di gettarsi sugli armenti, Aiace per un istante manifesta l'intenzione di sacrificare il proprio figlio. La madre non prende alla leggera una simile minaccia e fa scomparire il fanciullo .

In uno studio generale sul sacrificio non c'è alcun motivo di separare le vittime umane dalle vittime animali. Se il principio della sostituzione sacrificale è fondato sulla "somiglianza" tra le vittime attuali e le vittime potenziali, non c'è da temere che tale condizione non sia soddisfatta quando, in entrambi i casi, si ha a che fare con esseri umani. Non è poi sorprendente che alcune società abbiano preso a sistematizzare l'immolazione di certe categorie di esseri umani allo scopo di proteggerne altre .

Non intendiamo affatto minimizzare la rottura tra le società nelle quali è praticato il sacrificio umano e quelle in cui non lo è. Questa rottura non deve però dissimulare i tratti comuni; in fondo non c'è nessuna differenza essenziale tra sacrificio umano e sacrificio animale. In molti casi sono anch'essi, in realtà, sostituibili l'uno all'altro. La nostra tendenza a conservare, in seno all'istituzione sacrificale, delle differenze che quasi non hanno realtà, ad esempio la nostra ripugnanza a porre sullo stesso piano il sacrificio animale e quello umano, non è certo estranea all'estremo misconoscimento che, ancora ai giorni nostri, circonda questo aspetto essenziale della cultura

umana . Tale ripugnanza a considerare assieme tutte le forme del sacrificio non è nuova. Joseph de Maistre, ad esempio, dopo aver definito il principio della sostituzione, afferma brutalmente e senza fornire spiegazioni che tale principio non si applica al sacrificio umano. Non si può immolare l'uomo per salvare l'uomo, afferma l'autore. Tale opinione è costantemente contraddetta dalla tragedia greca, in maniera implicita in un'opera come la "Medea", in maniera assolutamente esplicita, altrove, in Euripide .

Secondo la Clitennestra di Euripide, il sacrificio di sua figlia Ifigenia sarebbe giustificabile se fosse stato decretato per salvare vite umane. Così, per il tramite di un personaggio, il poeta tragico ci illumina sulla funzione 'normale' del sacrificio umano, quella stessa che de Maistre dichiara inammissibile. Se Agamennone, esclama Clitennestra, avesse accettato di veder morire la figlia: «... per prevenire il saccheggio della città, per servire la sua casa, riscattare i figli, "immolandone uno per salvare tutti gli altri", lo si sarebbe potuto perdonare . Ma no! Ecco un'impudica Elena...» Senza mai espressamente escludere il sacrificio umano dalle loro ricerche - per quale motivo, infatti, giustificare una tale esclusione? - gli studiosi moderni, Hubert e Mauss in particolare, non vi fanno ricorso che raramente nella loro esposizione teorica. Se altri, invece, s'interessano esclusivamente di esso, insistono sempre sui suoi aspetti 'sadici', 'barbari', eccetera; lo isolano una volta ancora dal resto dell'istituzione .

La divisione del sacrificio in due grandi categorie, quella umana e quella animale, ha essa stessa un carattere sacrificale, in un senso rigorosamente rituale; poggia, infatti, su un giudizio di valore, sull'idea che certe vittime, gli uomini, sono particolarmente inadatte al sacrificio, mentre altre, gli animali, sono eminentemente sacrificabili. Si ha qui una sopravvivenza sacrificale che perpetua il misconoscimento dell'istituzione. Non si tratta di rinunciare al giudizio di valore su cui si basa

questo misconoscimento, ma di metterlo tra parentesi, di riconoscere che è arbitrario, non in se stesso, ma sul piano dell'istituzione sacrificale considerata nel suo insieme. Bisogna eliminare i compartimenti espliciti o impliciti, bisogna porre le vittime umane e quelle animali sul medesimo piano per cogliere, se esistono, i criteri secondo i quali si effettua la scelta di qualsiasi vittima, per trarne, se esiste, un principio di selezione universale . Abbiamo visto che tutte le vittime, anche animali, per saziare opportunamente la sete di violenza, devono somigliare a coloro che esse sostituiscono. Ma una tale somiglianza non deve arrivare fino all'assimilazione pura e semplice, non deve sfociare in una confusione catastrofica. Nel caso delle vittime animali, la differenza è sempre ben visibile e non è possibile confusione di sorta. Pur facendo di tutto perché il bestiame somigli a loro e per somigliare al loro bestiame, i Nuer non prendono mai davvero un uomo per una vacca. La prova sta nel fatto che sacrificano sempre la seconda, mai il primo. Non vogliamo ricadere negli errori della mentalità primitiva; non diciamo che i primitivi sono meno di noi capaci di operare certe distinzioni . Affinché una specie o una categoria determinata di creature viventi (umana o animale) si presenti come sacrificabile, bisogna scoprirvi una somiglianza, la più incisiva possibile, con le categorie (umane) non sacrificabili, senza che però la distinzione perda di chiarezza, senza che sia mai possibile confusione di sorta. Nel caso dell'animale, ripetiamolo, la distinzione salta agli occhi. Non così nel caso dell'uomo. Se si osserva la gamma formata dalle vittime, in un panorama generale del sacrificio umano, ci si trova, a quanto pare, di fronte ad una lista estremamente eterogenea. Ci sono i prigionieri di guerra, ci sono gli schiavi, ci sono i fanciulli e gli adolescenti non sposati, ci sono gli individui minorati, e i rifiuti della società come il "pharmakos" greco. In certe società, infine, c'è il re .

Tale lista comporta forse un denominatore comune, è possibile riportarla ad un criterio unico? Anzitutto troviamo qui esseri che non appartengono affatto, o ben poco, alla società, i prigionieri di guerra, gli schiavi, il "pharmakos". Nella maggior parte delle società primitive, neppure i fanciulli e gli adolescenti non ancora iniziati appartengono alla comunità; i loro diritti e i loro doveri sono pressoché inesistenti. Per il momento dunque abbiamo a che fare soltanto con categorie esterne o marginali che non possono mai intrecciare con la comunità legami analoghi a quelli che uniscono tra loro i membri di questa. A impedire alle future vittime d'integrarsi pienamente nella comunità può essere ora la loro qualità di stranieri o di nemici, ora l'età, ora la condizione servile .

Ma il "re", ci si chiederà, non è forse al centro della comunità? Certo, ma nel suo caso è proprio tale posizione, centrale e fondamentale, a isolarlo dagli altri uomini, a fare di lui un vero e proprio fuoricasta. Egli sfugge alla società 'dall'alto', così come il "pharmakos" le sfugge 'dal basso'. Egli ha del resto un corrispettivo nella persona del suo "buffone", il quale condivide col suo signore una situazione di esteriorità, un isolamento effettivo che si rivela spesso più importante in se stesso che per il valore positivo o negativo, facilmente reversibile, che gli si può attribuire. Sotto tutti gli aspetti il buffone è eminentemente 'sacrificabile', il re può sfogare su di lui la propria irritazione, ma capita anche che il re stesso sia sacrificato, e talvolta nella forma più rituale e regolare, come in certe monarchie africane . Definire la differenza tra sacrificabile e non sacrificabile sulla base della piena appartenenza alla società non è propriamente inesatto, ma la definizione resta ancora nell'astratto e non è di grande aiuto. Si può sostenere che, in numerose culture, le donne non appartengono veramente alla società, eppure mai o quasi mai vengono sacrificate. C'è



forse una spiegazione molto semplice a questo fatto. La donna sposata conserva dei vincoli col suo gruppo di parentela, anche quando diviene, sotto certi aspetti, proprietà del marito e del gruppo di lui. Immolarla sarebbe sempre correre il rischio di vedere uno dei due gruppi interpretare il sacrificio come un vero e proprio assassinio e intraprendere la vendetta. Una pur breve riflessione deve far capire che il tema della vendetta porta qui un grande chiarimento. Tutti gli esseri sacrificabili, si tratti delle categorie umane che abbiamo enumerate o, a maggior ragione degli animali, si distinguono dai non sacrificabili per una qualità essenziale, e ciò avviene in tutte le società sacrificali senza eccezione. Tra la comunità e le vittime rituali è assente quel certo tipo di rapporto sociale che fa sì che non si possa ricorrere alla violenza contro un individuo, senza esporsi alle rappresaglie di altri individui, i parenti, che si sentono in dovere di vendicare il loro congiunto. Per convincersi che il sacrificio è una violenza senza rischio di vendetta, basta constatare l'ampio spazio lasciato dai rituali a questo tema; e notare il paradosso, talvolta un po' comico, di riferimenti costanti alla vendetta, di una vera e propria ossessione della vendetta in un contesto in cui i rischi di vendetta sono affatto inesistenti, come nel caso dell'uccisione di un montone: «Si scusavano dell'atto che stavano per compiere, si dolevano per la morte della bestia, la piangevano come un parente. Le chiedevano perdono prima di colpirla. Si rivolgevano al resto della specie cui apparteneva come ad un vasto clan familiare per supplicarlo di non vendicarsi del danno che gli avrebbero causato nella persona di uno dei suoi membri. Sotto l'influenza delle stesse idee, capitava che l'autore dell'uccisione venisse punito, corporalmente o con l'esilio» (5).

E' l'intera specie, "considerata come un vasto clan familiare", che i sacrificatori pregano di non vendicare la morte della loro vittima. Col descrivere nel sacrificio un'uccisione destinata forse ad essere vendicata, il rituale ci designa in maniera

indiretta la funzione del rito, il genere di azione che è chiamato a sostituire e il criterio che presiede alla scelta della vittima. Il desiderio di violenza verte sui congiunti, ma non può appagarsi di questi senza comportare ogni sorta di conflitti, si deve dunque sviarlo verso la vittima sacrificale, la sola a poter essere colpita senza pericolo dato che non ci sarà nessuno a sposarne la causa. Come tutto ciò che tocca l'essenza reale del sacrificio, la verità della distinzione tra sacrificabile e non sacrificabile non è mai direttamente formulata. Certe stramberie, certi capricci inspiegabili ce ne nasconderanno la razionalità. Talune specie animali saranno ad esempio formalmente escluse, mentre l'esclusione dei membri dalla comunità non sarà neppure menzionata, è cosa che va da sé. Applicandosi in forma troppo esclusiva agli aspetti letteralmente maniacali della pratica sacrificale, il pensiero moderno perpetua, a suo modo, il misconoscimento. Tanto meglio gli uomini riescono a liberarsi della propria violenza quanto più il processo di liberazione appare loro non come un fatto personale ma come un imperativo assoluto, l'ordine di un dio le cui esigenze sono tanto terribili quanto minuziose. Respingendo il sacrificio nella sua totalità fuori del reale, il pensiero moderno continua a misconoscerne la violenza.

Funzione del sacrificio è quella di placare le violenze intestine, d'impedire lo scoppio dei conflitti. Ma società come le nostre, che non hanno riti propriamente sacrificali, riescono benissimo a farne a meno; la violenza intestina certo non manca, ma non si scatena mai al punto da compromettere l'esistenza della società. Il fatto che il sacrificio e le altre forme rituali possano scomparire senza conseguenze catastrofiche serve in parte a spiegare l'impotenza nei loro confronti dell'etnologia e delle scienze religiose, la nostra incapacità di attribuire una funzione reale a questi fenomeni culturali. Ci riesce difficile pensare come indispensabili delle istituzioni di cui sembriamo non avere alcun bisogno.

Tra una società quale la nostra e le società religiose esiste forse una differenza di cui i riti, e in particolar modo il sacrificio, potrebbero ben mascherarci il carattere decisivo, se assumessero un ruolo compensatore nei suoi confronti. Ciò spiegherebbe come ci sia sempre sfuggita la funzione del sacrificio .

Appena la violenza intestina rimossa dal sacrificio rivela un poco della sua natura, essa si presenta, come abbiamo visto, sotto forma di vendetta del sangue, di "blood feud" che nel nostro mondo svolge soltanto un ruolo insignificante o anche nullo. E' forse in quella direzione che conviene cercare la differenza dalle società primitive, la fatalità specifica da cui noi siamo liberi e che il sacrificio chiaramente non può eliminare, ma mantiene entro limiti tollerabili . Perché la vendetta del sangue, ovunque essa imperversa, costituisce un'insopportabile minaccia? La sola vendetta soddisfacente, di fronte al sangue versato, sta nel versare il sangue del criminale. Non c'è

differenza netta fra l'atto punito dalla vendetta e la vendetta stessa. La vendetta si vuole rappresaglia e ogni rappresaglia ne attira di nuove. Il delitto punito dalla vendetta non considera quasi mai se stesso come se fosse il primo; si vuole già vendetta di un delitto più originario. La vendetta costituisce dunque un processo infinito, interminabile. Ogni volta che affiora in un punto qualunque di una comunità essa tende a estendersi e a raggiungere l'insieme del corpo sociale. Rischia di provocare una vera e propria reazione a catena dalle conseguenze rapidamente fatali in una società di dimensioni ridotte. Il moltiplicarsi delle rappresaglie mette in giuoco l'esistenza stessa della società. Ecco perché la vendetta è ovunque oggetto del più rigoroso divieto . Ma, curiosamente, è proprio là dove vige il divieto più rigoroso che la vendetta è regina. Anche quando resta nell'ombra, quando il suo ruolo in apparenza è nullo, essa determina molte cose nei rapporti tra gli uomini. Ciò non vuol dire che il divieto di cui è oggetto la vendetta

venga segretamente calpestato. E' perché l'assassinio fa orrore, è perché bisogna impedire agli uomini di uccidere che si impone il dovere della vendetta. Il dovere di non versare mai il sangue non è veramente distinto dal dovere di vendicare il sangue versato. Perciò, per far cessare la vendetta, come ai giorni nostri per far cessare la guerra, non basta convincere gli uomini che la violenza è odiosa; è proprio perché ne sono convinti che si sentono in dovere di vendicarla . In un mondo sul quale incombe tuttora la vendetta, è impossibile nutrire nei suoi riguardi idee prive di equivoci o parlarne senza contraddirsi. Nella tragedia greca, ad esempio, non c'è, non può esserci atteggiamento coerente nei riguardi della vendetta. Sforzarsi di trarre dalla tragedia una teoria della vendetta, positiva o negativa che sia, è già lasciarsi sfuggire l'essenza del tragico. Ognuno accoglie e condanna la vendetta con la medesima foga a seconda della posizione da lui occupata, di momento in momento, sulla scacchiera della violenza . C'è un circolo vizioso della vendetta che noi non sospettiamo neppure a qual punto gravi sulle società primitive. Per noi tale circolo non esiste. Perché un simile privilegio? A questa domanda è possibile offrire una risposta categorica sul piano delle istituzioni. E' il sistema giudiziario che allontana la minaccia della vendetta. Non sopprime la vendetta: la limita effettivamente a una rappresaglia unica il cui esercizio è affidato a un'autorità suprema e specializzata nel suo campo. Le decisioni dell'autorità giudiziaria s'impongono sempre come "l'ultima parola" della vendetta .

Più rivelatrici delle teorie giuridiche sono qui certe espressioni. Una volta esclusa la vendetta interminabile, capita di designarla come vendetta "privata". L'espressione presuppone una vendetta "pubblica", ma il secondo termine dell'opposizione non è mai esplicito. Nelle società primitive non esiste, per definizione, altro che la vendetta privata. Non è quindi in esse che si deve cercare la vendetta pubblica, bensì

nelle società incivilite, e solo il sistema giudiziario può fornire l'equivalente richiesto .

Nel sistema penale non vi è alcun principio di giustizia che differisca realmente dal principio di vendetta. E' il medesimo principio ad agire nei due casi, quello della reciprocità violenta, della retribuzione. O tale principio è giusto e la giustizia è già presente nella vendetta, oppure non c'è giustizia in nessun caso. Di colui che si fa vendetta da solo, la lingua inglese asserisce: "He takes the law into his own hands", «prende la legge nelle sue stesse mani». Non c'è differenza di principio tra vendetta privata e vendetta pubblica, ma vi è un'enorme differenza sul piano sociale: la vendetta non è più vendicata; il processo è finito; il pericolo di "escalation" è scongiurato .

Numerosi etnologi sono d'accordo sull'assenza di un sistema giudiziario nelle società primitive. In "Crime and Custom in Savage Society", London, 1926, Malinowski approda alle seguenti conclusioni: «Nelle comunità primitive, la nozione di un diritto penale è ancora più inafferrabile di quella di un diritto civile: l'idea di giustizia nel nostro senso è pressoché inapplicabile». In "The Andaman Islanders", Cambridge, 1922, le conclusioni di Radcliffe-Brown sono identiche e vediamo profilarsi accanto a esse la minaccia della vendetta interminabile, come sempre là dove s'impongono tali conclusioni: «Gli Andamanesi avevano una sviluppata coscienza sociale, vale a dire un sistema di nozioni morali riguardo al bene e al male, ma tra loro non esisteva la punizione del delitto da parte della collettività. Qualora un individuo avesse subito un torto, spettava a lui vendicarsi, a patto di volerlo o di osarlo. E certo ci saranno sempre state persone pronte a sposare la causa del criminale, rivelandosi l'attaccamento personale più forte della ripugnanza per l'azione commessa» . Alcuni etnologi, come Robert Lowie in "Primitive Society", New York, 1947, a proposito delle società primitive parlano di una «amministrazione della giustizia». Lowie

distingue due tipi di società, quelle che possiedono una «autorità centrale» e quelle che non ne possiedono alcuna. In queste ultime, dichiara, è il gruppo di parentela a detenere il potere giudiziario, e "questo gruppo affronta gli altri gruppi nel modo in cui uno Stato sovrano affronta tutti gli altri". Non c'è «amministrazione della giustizia» né sistema giudiziario senza un'istanza superiore, capace di arbitrare da sovrano, persino tra i gruppi più potenti. Solo tale istanza superiore può tagliar corto a qualsiasi possibilità di "blood feud", d'interminabile vendetta. Lo stesso Lowie riconosce che non si attua tale condizione: «La solidarietà del gruppo è qui la legge suprema: un individuo che eserciti una qualche violenza contro un individuo di un altro gruppo, normalmente verrà protetto dal proprio gruppo, mentre l'altro gruppo sosterrà la vittima che reclama una vendetta o una compensazione. La faccenda quindi può sempre comportare un ciclo di vendetta, o una guerra civile... I Chuchki generalmente fanno la pace dopo un unico atto di rappresaglia, ma tra gli Ifugao, la lotta può protrarsi quasi interminabilmente» . Parlare qui di amministrazione della giustizia è abusare del significato dei termini. Il desiderio di riconoscere alle società primitive virtù uguali o superiori alla nostra nel controllo della violenza non deve farci minimizzare una differenza essenziale. Se si accetta la tesi di Lowie, si perpetua un modo di pensare assai diffuso, secondo il quale la libera vendetta sostituisce il sistema giudiziario laddove questo manchi. Questa tesi che sembra improntata al buon senso è in realtà assolutamente falsa e serve per giustificare un'infinità di errori. Riflette l'ignoranza di una società, la nostra, che da così lungo tempo gode di un sistema giudiziario da non avere più coscienza dei suoi effetti . Se la vendetta è un processo infinito, non ad essa si può chiedere di frenare la violenza; anzi, è essa stessa che si tratta in realtà di frenare. La prova che le cose stanno così è Lowie in persona a fornirla ogni volta che dà un esempio di «amministrazione

della giustizia», persino nelle società che a suo dire possiedono una «autorità centrale». Non è l'assenza del principio di giustizia astratto a rivelarsi importante, ma il fatto che l'azione cosiddetta 'legale' sia sempre nelle mani delle vittime stesse e dei loro congiunti. Fintanto che non c'è un organismo sovrano e indipendente che si sostituisca alla parte lesa e che "si riservi la vendetta", sussiste il pericolo di una "escalation" interminabile. Gli sforzi per regolare la vendetta e per limitarla rimangono precari; in fin dei conti richiedono una certa volontà di conciliazione che può sì essere presente ma può anche mancare. Perciò è di nuovo inesatto parlare di «amministrazione della giustizia», anche per istituzioni quali la "composizione" o le diverse varianti di "duello giudiziario". Anche in tal caso pare ci si debba attenere alle conclusioni di Malinowski: «Per ristabilire un equilibrio tribale turbato, si hanno solo mezzi lenti e complicati... Non abbiamo scoperto nessun uso o procedimento che ricordi la nostra amministrazione della giustizia, conformemente a un codice e a regole imprescrittibili» .

Se nelle società primitive non c'è rimedio decisivo contro la violenza, né guarigione infallibile qualora l'equilibrio sia turbato, si può supporre che le misure "preventive", in contrapposizione a quelle "curative", avranno un ruolo di primo piano. E' qui che ritroviamo la definizione del sacrificio più sopra proposta, definizione che fa di esso uno strumento di prevenzione nella lotta contro la violenza . In un universo in cui il benché minimo conflitto può provocare dei disastri, come la minima emorragia in un emofiliaco, il sacrificio polarizza le tendenze aggressive su vittime reali o ideali, animate o inanimate, mai suscettibili comunque di essere vendicate, uniformemente neutre e sterili sul piano della vendetta. Certo, a una sete di violenza che non può essere spenta dalla sola volontà ascetica, esso non offre che uno sfogo parziale, temporaneo, ma indefinitamente rinnovabile e sulla cui

efficacia le testimonianze concordi sono troppo numerose per venire trascurate. Il sacrificio impedisce lo svilupparsi dei germi della violenza. Aiuta gli uomini a tenere a bada la vendetta . Nelle società sacrificali non c'è situazione critica alla quale non si risponda con il sacrificio, ma vi sono certe crisi che sembrano dipendere in modo particolare da esso. Tali crisi chiamano sempre in causa l'unità della comunità, manifestandosi sempre attraverso i dissensi e la discordia. Più la crisi è acuta, più la vittima deve essere 'preziosa' .

Un segno supplementare dell'azione esercitata dal sacrificio è dato vedere nel fatto che esso decade laddove venga a impiantarsi un sistema giudiziario, come in Grecia e a Roma. Scompare la sua ragion d'essere. Certo si può perpetuare ancora a lungo, ma allo stato di forma pressoché vuota; generalmente è a questo stadio che noi lo incontriamo, cosa che consolida in noi l'idea che le istituzioni religiose non abbiano alcuna funzione reale .

L'ipotesi in precedenza avanzata riceve nuova conferma: è nelle società sprovviste di sistema giudiziario e minacciate di conseguenza dalla vendetta che il sacrificio e il rito in generale devono avere un ruolo essenziale. Non per questo si deve dire che il sacrificio 'sostituisce' il sistema giudiziario. Prima di tutto perché non si tratta di sostituire quel che probabilmente non è mai esistito, e poi perché in mancanza di una volontaria e unanime rinuncia a qualunque violenza, il sistema giudiziario, nel suo ordine, è insostituibile .

Poiché minimizziamo il pericolo della vendetta, noi non sappiamo a che cosa possa servire il sacrificio. Non ci chiediamo mai in che modo le società sprovviste di penalità giudiziaria tengano a bada una violenza che noi più non vediamo. Il nostro misconoscimento forma un sistema chiuso. Nulla può smentirlo. Non abbiamo bisogno del religioso per risolvere un problema di cui ci sfugge l'esistenza stessa. Così il religioso ci pare senza capo né coda. La soluzione ci dissimula il



problema e la scomparsa del problema ci dissimula il religioso in quanto soluzione .

Il mistero che per noi costituiscono le società primitive è sicuramente legato a questo misconoscimento. E' tale mistero ad essere responsabile delle nostre opinioni sempre estreme a proposito di quelle società. Talora le stimiamo assai superiori, talora invece di molto inferiori a quel che noi stessi siamo. Di fatto si tratta di un solo ed unico ordine, è l'assenza di sistema giudiziario che potrebbe proprio provocare tale oscillazione degli estremi, tali giudizi invariabilmente eccessivi. Nessuno, certo, può giudicare della più o meno grande violenza degli individui, e, a maggior ragione, delle società. Ciò che invece è possibile giudicare molto bene è il fatto che la violenza, in una società priva di sistema giudiziario, non verrà a trovarsi esattamente negli stessi punti né si mostrerà sotto le stesse forme che nella nostra. A seconda degli aspetti che più attirano l'attenzione, si avrà tendenza a credere queste società abbandonate a una terrificante ferocia o, al contrario, a idealizzarle, a presentarle come esempi da seguire, come gli unici modelli di vera umanità .

In queste società, i mali che la violenza rischia di scatenare sono così grandi, e i rimedi così aleatori, che l'accento cade sulla prevenzione. E la sfera del preventivo è anzitutto la sfera religiosa. La prevenzione religiosa può assumere un carattere violento. La violenza e il sacro sono inseparabili. L'utilizzazione 'astuta' di alcune proprietà della violenza,

specie della sua tendenza a spostarsi da oggetto a oggetto, si dissimula dietro il rigido apparato del sacrificio rituale .

Le società primitive non sono abbandonate alla violenza. Eppure non sono necessariamente meno violente né meno 'ipocrite' di quanto siamo noi stessi. Per essere esaurienti, bisognerebbe ovviamente prendere in considerazione tutte le forme di violenza più o meno ritualizzate che deviano la minaccia da oggetti vicini verso oggetti più lontani, la guerra in

particolare. E' chiaro che la guerra non è riservata a un solo tipo di società. L'aumento prodigioso dei mezzi tecnici non costituisce una differenza essenziale tra il primitivo e il moderno. Nel caso del sistema giudiziario e dei riti sacrificali, invece, abbiamo delle istituzioni la cui presenza e assenza potrebbero proprio distinguere le società primitive da un certo tipo di 'civiltà'. Sono queste le istituzioni che bisogna interrogare per arrivare non a un giudizio di valore ma a una conoscenza obiettiva .

La predominanza del preventivo sul curativo, nelle società primitive, non si compie esclusivamente nella vita religiosa. Si possono ricollegare a questa differenza i caratteri generali di un comportamento o di una psicologia che colpivano i primi osservatori venuti dall'Europa, caratteri che non sono certo universali ma forse nemmeno sempre illusori .

In un mondo in cui il minimo passo falso può comportare formidabili conseguenze, si capisce come i rapporti umani siano improntati ad una prudenza che a noi pare eccessiva, esigano precauzioni che ci sembrano incomprensibili. Si possono capire le discussioni a non finire di fronte a qualsiasi procedimento non previsto dall'usanza. Riesce facile spiegarsi il rifiuto a impegnarsi in forme di giuoco o di gara che a noi sembrano anodine. Quando l'irrimediabile stringe gli uomini da ogni lato, essi danno talvolta prova di quella 'nobile gravità' vicino alla quale i nostri modi indaffarati sono sempre un po' ridicoli. Le preoccupazioni commerciali, burocratiche o ideologiche che ci opprimono sembrano futilità .

Tra la non violenza e la violenza, non c'è, nelle società primitive, il freno automatico e onnipotente di istituzioni che ci determinano tanto più strettamente quanto più il loro ruolo è dimenticato. E' questo freno sempre presente che ci permette di varcare impunemente senza il minimo sospetto, quei limiti vietati ai primitivi. Nelle società 'incivilite',

i rapporti, persino tra persone del tutto estranee, sono caratterizzati da una familiarità, una mobilità e un'audacia incomparabili .

Il religioso mira sempre a placare la violenza, a impedirle di scatenarsi.

I comportamenti religiosi e morali mirano alla non violenza in modo immediato nella vita quotidiana e, frequentemente, in modo mediato nella vita rituale, per il tramite paradossale della violenza. Il sacrificio arriva a toccare l'insieme della vita morale e religiosa ma solo dopo un giro piuttosto straordinario. D'altra parte non bisogna dimenticare che, per rimanere efficace, il sacrificio deve compiersi in quello spirito di "pietas" che caratterizza tutti gli aspetti della vita religiosa. Cominciamo a intravedere perché il fatto appaia al tempo stesso un'azione colpevole e un'azione santissima, una violenza illegittima e una violenza legittima. Ma siamo ancora molto lontani da una comprensione soddisfacente .

Il religioso primitivo addomestica la violenza, la regola, la ordina e la incanala allo scopo di usarla contro ogni forma di violenza propriamente intollerabile e questo in una generale atmosfera di non violenza e di acquietamento. Definisce una strana combinazione di violenza e di non violenza. Si può dire più o meno la stessa cosa del sistema giudiziario .

Tutti i mezzi mai messi in atto dagli uomini per proteggersi dalla vendetta interminabile potrebbero ben essere apparentati. Si possono raggruppare in tre categorie: 1) i mezzi preventivi riconducibili tutti a deviazioni sacrificali dello spirito di vendetta; 2) gli accomodamenti e impedimenti alla vendetta, come composizioni, duelli giudiziari, eccetera, la cui azione curativa è ancora precaria; 3) il sistema giudiziario la cui efficacia curativa è senza pari . L'ordine nel quale si presentano tali mezzi è quello di un'efficacia crescente. Il passaggio dal preventivo al curativo corrisponde a una storia reale, almeno nel mondo occidentale. I primi mezzi curativi sono intermedi,

sotto ogni aspetto, tra uno stato puramente religioso e l'estrema efficacia del sistema giudiziario. Hanno essi stessi un carattere rituale e sono spesso associati al sacrificio .

Nelle società primitive i procedimenti curativi restano rudimentali ai nostri occhi, vediamo in essi un semplice 'brancolare' verso il sistema giudiziario dato che è ben visibile il loro interesse pragmatico: non è al colpevole che viene rivolto il maggior interesse ma alle vittime non vendicate; è da loro che viene il pericolo più immediato; bisogna dare a queste vittime una soddisfazione strettamente misurata, quella che appagherà il loro desiderio di vendetta senza accenderlo altrove. Non si tratta di legiferare a proposito del bene e del male, non si tratta di far rispettare una giustizia astratta, si tratta di preservare la sicurezza del gruppo tagliando corto alla vendetta, di preferenza con una riconciliazione basata su una composizione o, qualora la riconciliazione risulti impossibile, mediante un incontro armato, predisposto in modo tale che la violenza non debba propagarsi intorno; tale incontro si svolgerà in campo chiuso, in forma regolata, tra avversari ben determinati; e avrà luogo una volta per tutte.. .

Si può ammettere che tutti i procedimenti curativi siano già 'in marcia' verso il sistema giudiziario. Ma l'evoluzione, se evoluzione c'è, non è continua. Il punto di rottura si situa nel momento in cui l'intervento di un'autorità giudiziaria indipendente diventa "costrittivo". Soltanto allora gli uomini sono liberati dal tremendo dovere della vendetta. L'intervento giudiziario non conserva più lo stesso carattere di terribile urgenza; il suo significato rimane lo stesso, ma può offuscarsi, e persino scomparire del tutto. Tanto meglio funzionerà il sistema quanto meno si avrà coscienza della sua funzione. Allora questo sistema potrà, e dal momento che potrà dovrà, riorganizzarsi attorno al colpevole e al principio di colpevolezza, insomma sempre intorno alla retribuzione, ma

elevata ad astratto principio di giustizia che gli uomini avrebbero il compito di far rispettare .

Dapprima apertamente destinati a moderare la vendetta, i procedimenti 'curativi', come si può vedere, si ammantano di mistero man mano che guadagnano in efficacia. Più il punto focale del sistema si sposta dalla prevenzione religiosa verso i meccanismi della retribuzione giudiziaria, più il misconoscimento che sempre ha protetto l'istituzione sacrificale si sposta su questi meccanismi e tende a ricoprirli . A partire dal momento in cui è solo a regnare, il sistema giudiziario sottrae agli sguardi la propria funzione. Al pari del sacrificio, dissimula - anche se al tempo stesso rivela - ciò che lo rende identico alla vendetta, una vendetta simile a tutte le altre, diversa soltanto per il fatto che non avrà un seguito, che non sarà vendicata anch'essa. Nel primo caso, se non viene vendicata, è perché la vittima non è quella 'buona'; nel secondo caso, è proprio sulla vittima 'buona' che s'abbatte la violenza, ma lo fa con una forza e un'autorità talmente massicce che non è possibile risposta di sorta .

Si obietterà che la funzione del sistema giudiziario non è realmente dissimulata; noi non ignoriamo, è evidente, che la giustizia si interessa più della sicurezza generale che della giustizia astratta; non per questo non crediamo che tale sistema riposi su un principio di giustizia ad esso proprio e assente nelle società primitive. Per convincersene basta leggere le ricerche sull'argomento. Noi ci immaginiamo sempre che la differenza decisiva tra il primitivo e il civilizzato consista in una certa impotenza da parte del primitivo a identificare il colpevole e a rispettare il principio di colpevolezza. E' su questo punto che ci inganniamo da soli. Se il primitivo sembra distogliersi dal colpevole, con una ostinazione che ai nostri occhi passa per stupidità o perversità, è perché egli teme di alimentare la vendetta .

Se il nostro sistema ci pare più razionale, in realtà, è perché è più strettamente conforme al principio di vendetta. L'insistenza sulla punizione del colpevole non ha altro significato. Invece di sforzarsi d'impedire la vendetta, di moderarla, di eluderla, o di deviarla su di uno scopo secondario, come tutti i procedimenti propriamente religiosi, il sistema giudiziario razionalizza la vendetta, riesce a suddividerla e a limitarla come meglio crede; la manipola senza pericolo; ne fa una tecnica estremamente efficace di guarigione e, secondariamente, di prevenzione della violenza .

Questa razionalizzazione della vendetta non ha niente a che vedere con un radicarsi comunitario più diretto o più profondo; essa poggia, invece, sull'indipendenza sovrana dell'autorità giudiziaria, che ha ricevuto l'incarico una volta per tutte, e di cui nessun gruppo, nemmeno la collettività unanime, in teoria perlomeno, può rimettere in discussione le decisioni. Non rappresentando nessun gruppo particolare, non essendo nient'altro che se stessa, l'autorità giudiziaria non dipende da nessuno in particolare, è quindi al servizio di tutti e tutti si inchinano di fronte alle sue decisioni. Solo il sistema giudiziario non esita mai a colpire in pieno la violenza, perché possiede sulla vendetta un monopolio assoluto. E' grazie a tale monopolio che riesce normalmente a soffocare la vendetta, anziché esasperarla, anziché estenderla e moltiplicarla come farebbe lo stesso tipo di comportamento in una società primitiva .

In fin dei conti, dunque, il sistema giudiziario e il sacrificio hanno la medesima funzione, ma il sistema giudiziario è infinitamente più efficace. Esso non può esistere che associato a un potere politico realmente forte. Come tutti i progressi tecnici, costituisce un'arma a doppio taglio, sia d'oppressione sia di liberazione, ed è proprio così che appare agli occhi dei primitivi che, su questo punto, sono certo più obiettivi di noi .

Se oggi giorno traspare la funzione, è perché sfugge al ritiro di cui ha bisogno per esercitarsi in modo opportuno. Qualsiasi comprensione è in questo caso critica, coincide con una crisi del sistema, una minaccia di disintegrazione. L'apparato che dissimula l'identità reale della violenza illegale e della violenza legale, per quanto imponente esso sia, finisce sempre per scrostarsi, screpolarsi, e infine crollare. La verità soggiacente affiora, ed ecco risorgere la reciprocità delle rappresaglie, non soltanto in maniera teorica, come una verità puramente intellettuale, quale apparirebbe a persone colte, ma come una realtà sinistra, un circolo vizioso al quale si credeva di essere sfuggiti e che riafferma la propria stretta .

I procedimenti che permettono agli uomini di moderare la loro violenza presentano tutti delle analogie, in quanto nessuno è estraneo alla violenza. Si ha motivo di credere che siano tutti radicati nel momento religioso. Il momento religioso propriamente detto fa tutt'uno, si è visto, colle diverse modalità della prevenzione; gli stessi procedimenti curativi sono permeati di religioso, tanto sotto l'aspetto rudimentale che quasi sempre accompagna i riti sacrificali, quanto sotto l'aspetto giudiziario. Il religioso in senso lato fa certo tutt'uno con quella oscurità che in definitiva avvolge tutte le risorse dell'uomo contro la sua stessa violenza, curative o preventive che siano, con quell'oscuramento che investe il sistema giudiziario quando questo sostituisce il sacrificio. Tale oscurità coincide con l'effettiva trascendenza della violenza santa, legale, legittima, di fronte all'immanenza della violenza colpevole e illegale .

Come le vittime sacrificali sono, in teoria, offerte alla divinità e da questa accettate, così il sistema giudiziario si rifà a una teologia che garantisce la verità della sua giustizia. Tale teologia può anche scomparire, come è scomparsa nel nostro mondo, e la trascendenza del sistema restare intatta. Passano secoli prima che gli uomini si rendano conto che non vi è

differenza tra il loro principio di giustizia e il principio della vendetta .

Solo la trascendenza del sistema, effettivamente riconosciuta da tutti, quali che siano le istituzioni che la concretizzano, può garantirne

l'efficacia preventiva o curativa col distinguere la violenza santa, legittima, impedendole di divenire oggetto di recriminazioni e contestazioni, ossia di ricadere nel circolo vizioso della vendetta . Solo un elemento fondatore unico e al quale, in un senso più profondo di quello teologico, bisogna proprio dare il nome di religioso - sempre fondatore in mezzo a noi perché sempre dissimulato, anche se è sempre meno dissimulato e anche se l'edificio da esso fondato vacilla sempre di più - permette d'interpretare la nostra ignoranza attuale sia a proposito della violenza sia del momento religioso, poiché quest'ultimo ci protegge da quella e vi si nasconde dietro come dietro di esso si nasconde l'altra. Se non sempre comprendiamo il religioso non è quindi perché ne siamo fuori, ma perché, almeno per l'essenziale, ci siamo ancora dentro. Le ampollose disquisizioni sulla morte di Dio e dell'uomo non hanno nulla di radicale; restano teologiche e perciò sacrificali in senso lato, in quanto dissimulano la questione della vendetta, veramente concreta una volta tanto e non più affatto filosofica, dato che, come ci era stato detto, è proprio la vendetta interminabile che minaccia di ricadere sugli uomini dopo l'uccisione di qualsiasi divinità. Una volta che non c'è più trascendenza, religiosa, umanistica, o di qualunque altro tipo, per definire una violenza legittima e garantire la sua specificità di fronte a qualsiasi violenza illegittima, il legittimo e l'illegittimo della violenza sono definitivamente lasciati all'opinione di ciascuno, cioè all'oscillazione vertiginosa e alla scomparsa. Ormai sono tante le violenze legittime quanti sono i violenti, come dire che non ce ne sono più affatto. Solo una trascendenza qualunque, facendo credere a una differenza fra il sacrificio e la vendetta, o



fra il sistema giudiziario e la vendetta, può ingannare durevolmente la violenza .

Ecco perché l'intelligenza del sistema, la sua demistificazione, coincide necessariamente con la sua disgregazione. Tale demistificazione resta ancora sacrificale, religiosa essa stessa, perlomeno fino a quando non riesce a compiersi, nel senso che si crede non violenta o meno violenta del sistema. In realtà, è sempre più violenta; se la sua violenza è meno 'ipocrita', è però più attiva, più virulenta, e annuncia sempre una violenza anche peggiore, una violenza priva di qualsiasi misura . Dietro la differenza pratica e al tempo stesso mitica, bisogna affermare la non-differenza, l'identità positiva della vendetta, del sacrificio e della penalità giudiziaria. E' proprio perché questi tre fenomeni sono sempre

gli stessi, che sempre tendono, in caso di crisi, a ricadere tutti nella stessa violenza indifferenziata. Un'assimilazione del genere può sembrare esagerata, perfino inverosimile, finché viene formulata in astratto. Bisogna considerarla partendo da illustrazioni concrete; bisogna mettere alla prova il suo potere esplicativo. Alla sua luce si chiariscono molte usanze e istituzioni che in sua assenza rimangono inintelligibili, inclassificabili, 'aberranti' .

In "Primitive Society", sempre a proposito delle reazioni collettive all'atto di violenza, Lowie cita un fatto degno di stimolare la nostra curiosità: «I Chuchki fanno generalmente la pace dopo un unico atto di rappresaglia... Mentre gli Ifugao tendono a sostenere i propri congiunti quasi in qualsiasi circostanza, i Chuchki cercano spesso di evitare una lite immolando un membro della famiglia» .

Come in ogni immolazione sacrificale o punizione legale, si tratta qui di impedire un ciclo di vendetta. E' così che l'intende Lowie. Uccidendo uno dei loro, i Chuchki prendono per così dire le loro precauzioni; offrono una vittima ai loro avversari potenziali, invitandoli così a non vendicarsi, a non commettere

un atto che costituirebbe un nuovo affronto e che sarebbe poi di nuovo indispensabile vendicare. Questo elemento di espiatione somiglia in qualche modo al sacrificio e viene rafforzato dalla scelta della vittima, dal fatto che la vittima sia diversa dal colpevole .

Eppure non si può annoverare l'usanza chuchki tra i sacrifici. Infatti un'immolazione propriamente rituale non è mai direttamente e apertamente legata a un primo spargimento di sangue, di carattere irregolare. Essa non appare mai come il riscatto di un atto determinato. E proprio perché un simile nesso non traspare mai ci è sempre sfuggito il significato del sacrificio, e resta misconosciuto il rapporto tra il sacrificio e la violenza. Qui, tale significato si rivela, e in forma troppo spettacolare perché l'atto possa definirsi rituale . Si potrà allora annoverare questa azione tra le punizioni legali, si potrà parlare a suo proposito di «amministrazione della giustizia»? Non si può: la vittima della seconda uccisione non è colpevole della prima. Si può beninteso invocare, come fa Lowie, una «responsabilità collettiva», ma non basta. Quando viene tirata in ballo la responsabilità collettiva, è sempre in mancanza o in più del vero responsabile o anche nell'indifferenza totale verso ogni responsabilità individuale. Mai la responsabilità collettiva esclude sistematicamente il vero colpevole.

Qui invece si tratta proprio di una singola esclusione. Anche se rimane dubbia, in questo o quell'altro esempio determinato, tale esclusione del colpevole sembra troppo ben attestata perché in essa non si debba vedere un fenomeno significativo, un atteggiamento culturale di cui si deve rendere conto .

Non ci si deve rifugiare qui in una qualche 'mentalità primitiva', addurre «una possibile confusione tra l'individuo e il gruppo». Se i Chuchki risparmiano il colpevole non è certo perché distinguono male la colpevolezza, ma anzi perché la distinguono perfettamente. In altri termini, è in quanto colpevole che il colpevole viene risparmiato. I Chuchki credono

di avere buone ragioni per questo loro comportamento e sono queste ragioni che si tratta di individuare . Fare del colpevole una vittima sarebbe compiere proprio l'atto che esige la vendetta, sarebbe obbedire rigorosamente alle esigenze dello spirito violento. Immolando non il colpevole ma uno dei suoi congiunti, ci si stacca da una reciprocità perfetta ma non voluta perché troppo apertamente vendicativa. Se la controviolenza punta sul violento, per ciò stesso partecipa della sua violenza, tanto da non distinguersene più. E' già vendetta che sta perdendo ogni misura, si getta proprio in ciò che essa ha per oggetto di prevenire .

Non si può fare a meno della violenza per porre fine alla violenza. Ma è appunto per questo che la violenza è interminabile. Ognuno vuole proferire l'ultima parola della violenza e si va così di rappresaglia in rappresaglia senza che mai intervenga una vera conclusione . Con l'esclusione del colpevole stesso da qualsiasi rappresaglia, i Chuchki si sforzano di non cadere nel circolo vizioso della vendetta. Vogliono confondere le tracce, un poco ma non troppo perché non intendono togliere al loro atto il suo significato primordiale che è quello di una risposta alla uccisione iniziale, di un vero e proprio pagamento del debito contratto da uno dei loro. Per placare le passioni suscitate dall'uccisione, bisogna opporre un atto che non somigli troppo alla vendetta desiderata dall'avversario ma che nemmeno ne differisca troppo. L'atto, dunque, somiglierà e alla punizione legale e al sacrificio senza confondersi né con l'una né con l'altro. Somiglia alla punizione legale in quanto si tratta di una riparazione, di una retribuzione violenta. I Chuchki accettano di subire, impongono ai loro la stessa perdita violenta che questi hanno inflitto a un'altra comunità. L'atto somiglia al sacrificio in quanto la vittima della seconda uccisione non è colpevole della prima. Qui sta l'elemento che ci sembra assurdo, estraneo alla ragione: il principio di colpevolezza non è rispettato! Tale principio ci

sembra così ammirevole e assoluto che non possiamo immaginare che venga rifiutato. Ogniqualvolta è assente ci immaginiamo una qualche carenza nella percezione, una qualche deficienza intellettuale. E' invece la nostra ragione che viene qui rifiutata, e viene rifiutata perché fa tutt'uno con un'applicazione troppo rigida del principio di vendetta e, in quanto tale, gravida di futuri pericoli. Poiché esigiamo un rapporto diretto tra la colpevolezza e la punizione, noi crediamo di cogliere una verità che sfugge ai primitivi. Invece siamo noi ad essere ciechi di fronte a una minaccia molto reale nel mondo primitivo, la "escalation" della vendetta, la violenza senza misura. E' probabilmente questo che le bizzarrie apparenti delle usanze primitive e della violenza religiosa si sforzano di esorcizzare. Dietro lo strano rifiuto di toccare fisicamente l'"anatema", specie nel mondo greco, c'è indubbiamente un timore analogo, probabilmente, a quello che provoca l'usanza chuchki. Far violenza al violento significa lasciarsi contaminare dalla sua violenza. Si fa in modo di mettere l'"anatema" in una situazione tale che non possa sopravvivere; nessuno, se non egli stesso, sarà direttamente responsabile della propria morte, nessuno gli ha fatto violenza. Lo sventurato viene abbandonato solo, senza viveri, in alto mare o in cima ad una montagna, o lo si spinge a gettarsi dall'alto di una scogliera. L'esposizione dei fanciulli malefici è con ogni probabilità legata a una preoccupazione dello stesso tipo. Tutte queste usanze ci sembrano assurde, irragionevoli, mentre sono lungi dall'essere senza ragioni, e queste ragioni obbediscono a una logica coerente. Si tratta sempre di concepire e poi mettere in atto una violenza che non sarà alle violenze anteriori quello che, in una catena, un anello in più è agli anelli che lo precedono e a quelli che lo seguono; si vagheggia una violenza radicalmente diversa, una violenza decisiva e terminale, una violenza che porrebbe fine, una volta per tutte, alla violenza.

I primitivi si sforzano di rompere la simmetria delle rappresaglie al livello della forma. Contrariamente a noi, essi percepiscono benissimo la ripetizione dell'identico e tentano di porvi fine con qualcosa di "differente". I moderni, invece, non hanno paura della reciprocità violenta. E' questa a strutturare ogni punizione legale. L'aspetto schiacciante dell'intervento giudiziario impedisce ad essa di essere solo un primo passo nel circolo vizioso delle rappresaglie. Noi non riusciamo più neanche a vedere quello che atterrisce i primitivi nella pura reciprocità vendicatrice. Ecco perché ci sfuggono le ragioni del comportamento chuchki o delle precauzioni nei riguardi dell'"anatema" La soluzione chuchki non si confonde di certo né con la vendetta né con il sacrificio rituale né con la punizione legale. E tuttavia non è estranea a nessuno di questi tre fenomeni. Essa viene a collocarsi in uno spazio in cui la vendetta, il sacrificio e la punizione legale sembrano coincidere. Se nessuno dei pensieri attuali è capace di pensare questi stessi fenomeni come suscettibili di coincidere, non c'è da aspettarsi da loro molta luce sulle questioni che ci interessano .

Si può leggere nell'usanza chuchki un gran numero di implicazioni psicologiche, d'interesse limitato. Si può pensare, ad esempio, che mettendo a morte non il colpevole bensì uno dei suoi parenti, i Chuchki vogliano mostrarsi concilianti pur rifiutandosi di 'perdere la faccia'. Può darsi ma si può anche immaginare tutt'altro; si possono enumerare mille possibilità diverse e contraddittorie. E' inutile perdersi in un tale labirinto; la formulazione religiosa sovrasta tutte le ipotesi psicologiche; non ne rende necessaria nessuna ma non ne elimina nessuna .

Qui, la nozione religiosa essenziale è quella di impurità rituale. Le precedenti osservazioni possono servire da introduzione a un'indagine su tale nozione. E' la violenza a causare l'impurità rituale. In molti casi, si tratta di una verità evidente, indubitabile .

Due uomini vengono alle mani; scorrerà forse sangue; quei due uomini sono già "impuri". La loro impurità è contagiosa; rimanere vicino a loro è correre il rischio di trovarsi immischiati nella loro lite. Non c'è che un mezzo sicuro di evitare l'"impurità" - il contatto cioè con la violenza, il contagio di quella violenza - ed è quello di allontanarsi. Non è presente nessuna idea di dovere o di divieto morale. La contaminazione è un tremendo pericolo al quale, in verità, solo gli esseri già permeati di impurità, già contaminati, non esitano a esporsi. Se qualsiasi contatto anche fortuito con un essere impuro rende impuri, lo stesso avviene, "a fortiori", per ogni contatto violento, ostile. Se si deve a tutti i costi ricorrere alla violenza, che la vittima almeno sia pura, non abbia cioè preso parte alla lite malefica. E' proprio ciò che dicono i Chuchki. Il nostro esempio mostra chiaramente come le nozioni di impurità e di contagio abbiano un corrispondente sul piano

dei rapporti umani. Dietro ad esse si dissimula una realtà formidabile. E' proprio ciò che l'etnologia moderna ha per tanto tempo negato. Gli osservatori moderni, in particolare all'epoca di Frazer e dei suoi discepoli, non vedevano assolutamente questa realtà, prima di tutto perché inesistente per loro e poi perché la religione primitiva fa in modo di camuffarla; idee come quella di impurità o di contagio, per la materialità che presuppongono, rivelano un modo di procedere essenziale di questo camuffamento. Una minaccia che grava sui rapporti tra gli uomini e che dipende esclusivamente da quei rapporti è presentata in forma interamente "reificata". La nozione di impurità rituale può degenerare fino al punto da non essere più che una credenza piena di terrore nella virtù malefica del contatto materiale. La violenza si è trasfigurata in una specie di fluido che impregna gli oggetti e la cui diffusione pare obbedire a leggi puramente fisiche, un po' come l'elettricità o il 'magnetismo' balzachiano. Lungi dal dissipare il misconoscimento e dal ritrovare la realtà che si cela dietro

quelle distorsioni, il pensiero moderno l'aggrava e lo rafforza; esso contribuisce a far sparire la violenza tagliando il religioso fuori da ogni realtà, facendo di questo una storia che non sta né in cielo né in terra . Un uomo si impicca; il suo cadavere è impuro, ma sono impuri anche la corda che è servita ad impiccarlo, l'albero cui è sospesa la corda, il terreno intorno a quell'albero; l'impurità diminuisce man mano che ci si allontana dal cadavere. Tutto avviene come se, dal luogo in cui la violenza si è manifestata e dagli oggetti che essa ha direttamente segnato, si irradiassero sottili emanazioni che pervadono tutti gli oggetti circostanti e che tendono ad affievolirsi col tempo e la distanza . In una certa città ha luogo un terribile massacro. Questa città invia ambasciatori in un'altra. Essi sono impuri; si evita per quanto possibile di toccarli, di parlar loro, o persino di stare in loro presenza. Dopo la loro partenza vengono moltiplicati i riti purificatori, aspersioni di acqua lustrale, sacrifici, eccetera .

Se Frazer e la sua scuola vedono nella paura del contagio impuro il criterio per eccellenza dell'"irrazionale" e del 'superstizioso' nel pensiero religioso, altri osservatori, invece, ne hanno quasi fatta una scienza "ante litteram". Tale prospettiva è fondata su evidentissime coincidenze tra certe precauzioni scientifiche e certe precauzioni rituali . Esistono società in cui una malattia contagiosa, il vaiolo, ha un suo dio particolare. Per tutta la durata della loro malattia, i malati sono

consacrati a quel dio; vengono isolati dalla comunità e affidati alla sorveglianza di un 'iniziato' o, se si preferisce, di un sacerdote del dio, vale a dire di un uomo che ha già contratto la malattia ed è sopravvissuto. Ormai quest'uomo partecipa della potenza del dio, è immunizzato contro gli effetti della sua violenza . Si può capire che, impressionati da fatti di questo tipo, certi interpreti abbiano creduto di scoprire, all'origine dell'impurità rituale, una vaga ma reale intuizione delle teorie microbiche. Questo punto di vista viene generalmente respinto,

col pretesto che gli sforzi per proteggersi dall'impurità rituale non rientrano tutti negli stessi criteri dell'igiene moderna, anzi al contrario. Questa critica resta insufficiente; non ci impedisce, infatti, di paragonare le precauzioni rituali a una medicina ancora incerta, ma già parzialmente efficace, quale quella del secolo scorso .

La teoria che vede nel terrore religioso una specie di pre-scienza riesce a cogliere qualcosa di interessante ma talmente parziale e frammentario che si è costretti a considerarla falsa. Una simile teoria non poteva che nascere in una società e in un ambiente in cui la malattia appare ormai come la sola fatalità che gravi sull'uomo, l'ultima minaccia da vincere. E' chiarissimo che, nell'idea primitiva di contagio, la malattia epidemica non è assente. Nel quadro d'insieme dell'impurità rituale, è certo che figura la malattia, ma essa costituisce soltanto uno dei tanti settori. Noi isoliamo quel settore poiché è il solo in cui la nozione moderna e scientifica di contagio, esclusivamente patologica, coincide con la nozione primitiva che ha un'estensione molto maggiore . Nella prospettiva religiosa, la sfera in cui il contagio resta per noi reale non si distingue dalle sfere in cui ha cessato di esserlo. Il che non significa che la religione primitiva sia soggetta al tipo di 'confusione' di cui l'accusavano, or non è molto, un Frazer o un Lévy-Bruhl. L'assimilazione delle malattie contagiose e della violenza in tutte le sue forme, anch'esse uniformemente considerate come contagiose, poggia su un insieme di indizi concordanti che compongono un quadro di straordinaria coerenza .

Una società "primitiva", una società che non possiede alcun sistema giudiziario, è esposta, si è detto, alla "escalation" della vendetta, all'annullamento puro e semplice cui d'ora in poi daremo il nome di "violenza essenziale"; si vede perciò costretta ad adottare nei confronti di questa violenza certi atteggiamenti per noi incomprensibili. Se non ci riesce di capire è sempre per le stesse due ragioni: la prima è che noi non sappiamo



assolutamente nulla in merito alla violenza essenziale, neppure che esista; la seconda è che gli stessi popoli primitivi conoscono tale violenza solo in forma quasi del tutto disumanizzata, ossia sotto le parvenze parzialmente ingannevoli del "sacro" . Considerate nel loro insieme, per quanto assurde ci sembrano alcune di esse, le precauzioni rituali dirette contro la violenza non procedono da alcunché d'illusorio. Cosa che in fin dei conti abbiamo già constatato a proposito del sacrificio. Se la "catarsi" sacrificale arriva a impedire la propagazione disordinata della violenza, quel che essa riesce ad arrestare risulta essere realmente una specie di "contagio" . Se gettiamo indietro uno sguardo, ci accorgeremo che la violenza si è rivelata a noi, sin dall'inizio, come una cosa eminentemente comunicabile. La sua tendenza a gettarsi su un oggetto sostitutivo, in mancanza dell'oggetto preso di mira in origine, può essere descritta come una specie di contaminazione. La violenza a lungo repressa finisce sempre per diffondersi tutt'attorno; da quel momento guai a chi le capita sotto tiro. Le precauzioni rituali mirano da un lato a prevenire quel genere di diffusione e dall'altro a proteggere, per quanto possibile, coloro che si trovano improvvisamente implicati in una situazione d'impurità rituale, ossia di violenza .

La benché minima violenza può provocare una catastrofica "escalation". Anche se questa verità, senza essere affatto superata, è divenuta difficilmente visibile, perlomeno nella nostra vita quotidiana, sappiamo tutti che lo spettacolo della violenza ha qualcosa di 'contagioso'. Talvolta è quasi impossibile sottrarsi a quel contagio. L'intolleranza nei riguardi della violenza può rivelarsi, in fin dei conti, altrettanto fatale della tolleranza. Quando la violenza diviene manifesta, ci sono uomini che si danno apertamente ad essa, con entusiasmo perfino; ce ne sono altri che si oppongono al suo sviluppo; ma spesso sono proprio costoro a permetterle di trionfare. Non c'è regola universalmente valida, non c'è principio che riesca a

resistere. Ci sono momenti in cui tutti i rimedi sono efficaci, tanto l'intransigenza che il compromesso; ce ne sono altri, invece, in cui tutti si dimostrano vani; e allora non fanno altro che accrescere il male che s'immaginano di ostacolare .

Arriva sempre il momento, a quanto sembra, in cui non ci si può più opporre alla violenza se non mediante un'altra violenza; e allora importa poco il successo o il fallimento, è sempre lei quella che vince. La violenza ha straordinari effetti mimetici, a volte diretti e positivi, a volte indiretti e negativi. Più gli uomini si sforzano di dominarla e più le danno alimento; essa trasforma in mezzi d'azione gli ostacoli che uno crede di opporre, simile in ciò ad una fiamma che divora tutto quello che, con l'intenzione di spegnerla, le si può gettar sopra . Siamo ricorsi alla metafora del fuoco; saremmo potuti ricorrere a quella della tempesta, del diluvio, del terremoto. E a dire il vero, come per la peste, qui non si tratterebbe propriamente di metafore, o soltanto di metafore. Il che non vuol dire che ritorniamo alla tesi che fa del sacro una semplice trasfigurazione dei fenomeni naturali . Il sacro è tutto quel che domina l'uomo con tanto maggior sicurezza quanto più l'uomo si crede capace di dominarlo. Quindi, tra l'altro, ma secondariamente, il sacro sono le tempeste, gli incendi di foreste, le epidemie che decimano una popolazione. Ma è anche e soprattutto, pur se in maniera più velata, la violenza degli uomini stessi, la violenza posta come esterna all'uomo e confusa oramai con tutte le altre forze che gravano sull'uomo dal di fuori. E' la violenza che costituisce il vero cuore e l'anima segreta del sacro .

Ancora non sappiamo come gli uomini riescano a trasporre la propria violenza fuori da se stessi. Però, una volta che ci sono riusciti, una volta che il sacro è diventato quella misteriosa sostanza che aleggia intorno ad essi, che li investe dal di fuori senza diventare veramente parte di essi, che li tormenta e li maltratta, un po' come le epidemie e le catastrofi naturali, essi

si trovano alle prese con una serie di fenomeni ai nostri occhi eterogenei ma le cui analogie sono invero assai notevoli . Se vogliamo evitare la malattia, è bene evitare i contatti con i malati; così come è bene evitare i contatti con la furia omicida se non vogliamo cadere pure noi in una furia omicida o farci uccidere, il che poi sarebbe la stessa cosa, dal momento che la prima conseguenza finisce quasi sempre per comportare la seconda .

Ci sono qui, secondo noi, due tipi distinti di 'contagio'. La scienza moderna non si interessa che al primo e ne conferma la realtà in maniera clamorosa. Potrebbe ben darsi che il secondo tipo di contagio fosse di gran lunga il più importante nelle condizioni più sopra definite primitive, cioè in assenza di qualunque sistema giudiziario . Sotto l'articolo dell'impurità rituale, il pensiero religioso racchiude tutto un insieme di fenomeni, disparati e assurdi nella prospettiva scientifica moderna, ma che basta siano ripartiti intorno alla violenza essenziale, la quale fornisce la materia principale e il fondamento ultimo di tutto il sistema, perché ne appaiano la realtà e le somiglianze . Ad esempio, tra la malattia e la violenza volontariamente inflitta da un nemico, esistono dei rapporti innegabili. Le sofferenze dell'ammalato sono analoghe a quelle provocate da una ferita. L'ammalato rischia di morire. La morte minaccia egualmente tutti coloro che in un modo o nell'altro, attivo o passivo, sono implicati nella violenza. Che altro è mai la morte se non la peggiore violenza che possa capitare all'uomo. Insomma, considerare sotto uno stesso articolo tutte le cause più o meno misteriose e contagiose, che possono provocare la morte, non è meno ragionevole che creare una categoria a parte per una sola di esse, come facciamo noi nel caso della malattia .

Per un'esatta valutazione del pensiero religioso bisogna far ricorso a certe forme di empirismo. Questo pensiero ha precisamente lo stesso obiettivo della ricerca tecnologica

moderna, vale a dire l'azione pratica. Tutte le volte che l'uomo è veramente desideroso di conseguire dei risultati concreti, tutte le volte che è incalzato dalla realtà, abbandona le speculazioni astratte per ritornare a un empirismo tanto più prudente e ristretto quanto più da presso lo serrano le forze che egli cerca di dominare, o perlomeno di distanziare .

Colto nelle sue forme più semplici, forse più elementari, il momento religioso non s'interroga neppure sulla natura ultima delle terribili forze che assediano l'uomo; si accontenta di osservarle al fine di determinare sequenze regolari, 'proprietà' costanti che permetteranno di prevedere certi fatti, che forniranno all'uomo punti di riferimento capaci di stabilire la condotta da seguire .

L'empirismo religioso giunge sempre alla medesima conclusione: bisogna tenersi il più lontano possibile dalle forze del sacro, bisogna evitare tutti i contatti. L'empirismo religioso quindi non può fare a meno di coincidere, su certi punti, con l'empirismo medico o l'empirismo scientifico in generale. Ecco perché alcuni osservatori credono di riconoscere in esso una prima forma di scienza . Questo stesso empirismo, tuttavia, può giungere a risultati così aberranti, dal nostro punto di vista, può mostrarsi così rigido, ristretto, miope, che si è tentati di spiegarlo con un disturbo qualunque dello psichismo. Non si possono vedere le cose a questo modo senza con ciò trasformare l'intero mondo primitivo in un 'malato' accanto al quale noi altri, i 'civilizzati', sembriamo le persone 'in buona salute' . Gli stessi psichiatri che presentano le cose in questa luce non esitano, quando gliene vien voglia, a invertire le loro categorie: allora è la 'civiltà' ad essere malata, e non può esserlo che in contrapposizione al primitivo, che per stavolta appare come il prototipo della persona 'in buona salute'. Da qualunque verso li si rigiri, i concetti di salute e di malattia sono inadatti a chiarire i rapporti tra le società primitive e la nostra società .

Le precauzioni rituali che sembrano insensate o perlomeno 'molto esagerate' in un contesto moderno sono, in verità, ragionevoli nel loro contesto particolare, cioè nell'estrema ignoranza in cui si trova il momento religioso nei riguardi di una violenza da esso sacralizzata. Quando credono di sentire sulla nuca l'alito del Ciclope dell'"Odissea", gli uomini affrontano ciò che più urge: non possono permettersi il lusso di prendersela comoda con il genere di provvedimenti richiesti da questa situazione critica. E' meglio fare troppo che non abbastanza . Si può paragonare l'atteggiamento religioso a quello di una scienza medica che si trovasse improvvisamente a dover affrontare una malattia di tipo sconosciuto. Si manifesta un'epidemia. Non si riesce ad isolare l'agente patogeno. Qual è, in un caso simile, l'atteggiamento propriamente scientifico, che cosa conviene fare? Conviene prendere non soltanto "alcune" delle precauzioni richieste dalle forme patologiche note, ma tutte, senza eccezione. Idealmente, converrebbe inventarne di nuove poiché non si sa nulla del nemico che si deve respingere .

Una volta identificato il microbo dell'epidemia, alcune delle precauzioni prese prima dell'identificazione possono rivelarsi inutili. Il perpetuarle sarebbe assurdo; era ragionevole esigerle fintanto che persisteva l'ignoranza .

La metafora non è valida fino in fondo. Né i primitivi né i moderni arrivano mai a identificare il microbo di quella peste che è la violenza. La civiltà occidentale è ancor meno capace di isolarlo e di analizzarlo, si fa sulla malattia delle idee ancor più superficiali, in quanto, nei confronti delle sue forme più virulente, essa ha fino ad oggi goduto di una protezione certo assai misteriosa, di un'immunità che visibilmente non è opera sua, mentre potrebbe essa stessa essere opera di quest'ultima .

Tra i 'tabù' primitivi, uno dei più noti, quello che forse ha fatto scorrere più inchiostro, riguarda il sangue mestruale. Esso è impuro. Le donne che mestruano sono tenute a isolarsi. Si

proibisce loro di toccare gli oggetti d'uso comune, talvolta i loro stessi cibi che potrebbero contaminare.. .

Perché tale impurità? I mestruai vanno considerati nel quadro più generale dello spargimento di sangue. La maggior parte degli uomini primitivi prendono straordinarie precauzioni per non entrare in contatto col sangue. Qualunque sangue sparso fuori dai sacrifici rituali, in un incidente per esempio, o in un atto di violenza, è impuro. Questa universale impurità del sangue versato si riallaccia direttamente alla definizione da noi proposta: l'impurità rituale è presente ovunque c'è da temere la violenza. Fintanto che gli uomini godono della tranquillità e della sicurezza, il sangue non si vede. Appena si scatena la violenza, il sangue diventa visibile; comincia a scorrere e non è più possibile fermarlo, si insinua dappertutto, si sparge e si spande in maniera disordinata. La sua fluidità concretizza il carattere contagioso della violenza. La sua presenza denuncia l'uccisione e fa appello a nuovi drammi. Il sangue imbratta tutto quel che tocca dei colori della violenza e della morte. Ecco perché esso 'grida vendetta' . Qualunque spargimento di sangue fa paura. Non bisogna perciò stupirsi "a priori" che il sangue mestruale spaventi. Eppure qui c'è qualcos'altro che non una semplice applicazione della regola generale. Gli uomini non hanno certo mai avuto la benché minima difficoltà a distinguere il sangue mestruale dal sangue sparso in un assassinio o in un incidente. Ora, in molte società, l'impurità del sangue mestruale è estrema. Tale impurità ha un rapporto evidente con la sessualità . La sessualità fa parte di quell'insieme di forze che si prendono giuoco dell'uomo con facilità tanto più imperiosa in quanto l'uomo pretende farsi giuoco di esse .

Le forme più estreme della violenza non potrebbero essere direttamente sessuali per il semplice fatto che sono collettive. La moltitudine può benissimo non esercitare che una sola e stessa violenza, smisuratamente accresciuta dal fatto stesso che

tutte le violenze individuali possono addizionarsi; non c'è, invece, sessualità davvero collettiva. Tale ragione sarebbe di per sé più che sufficiente a spiegare perché una lettura del sacro fondata sulla sessualità elimina o minimizza sempre l'essenziale della violenza, mentre una lettura fondata sulla violenza lascerà, senza il minimo imbarazzo, alla sessualità lo spazio, considerevole, che le spetta in ogni pensiero religioso primitivo. Si è tentati di credere che la violenza è impura perché si ricollega alla sessualità. A rivelarsi efficace sul piano delle letture concrete è solo la proposizione inversa. La sessualità è impura perché si ricollega alla violenza. Qui ci si trova di fronte a qualcosa di contrario all'umanesimo contemporaneo, il quale, in fin dei conti, fila in perfetto accordo con il pansessualismo della psicoanalisi, pur se abbellita del suo istinto di morte. Tuttavia gli indizi sono troppo numerosi e convergenti perché sia possibile metterli da parte. Noi affermiamo che l'impurità del sangue mestruale è in diretto rapporto con la sessualità. Più che giusto, però il rapporto con la violenza indifferenziata è anche più diretto. Il sangue di un uomo assassinato è impuro. Ma non è possibile ricollegare questo tipo d'impurità a quella del sangue mestruale. Per interpretare l'impurità del sangue mestruale, invece, bisogna ricollegarla sia all'impurità del sangue delittuosamente versato sia alla sessualità. Il fatto che gli organi sessuali della donna siano il luogo di uno spargimento di sangue periodico ha sempre prodigiosamente impressionato gli uomini in ogni parte del mondo, poiché sembra confermare l'affinità ai loro occhi evidente tra la sessualità e le forme più diverse della violenza, suscettibili tutte, anch'esse, di provocare spargimenti di sangue. Per cogliere la natura e la portata di codesta affinità è necessario rifarsi a quell'empirismo di cui parlavamo poco fa, e perfino a un 'gran buon senso' che, in qualsiasi pensiero religioso, svolge un ruolo molto maggiore di quel che non lascino supporre le teorie alla moda. Gli uomini hanno sempre

ragionato allo stesso modo. L'idea che le credenze di tutta quanta l'umanità non siano che un'ampia mistificazione, alla quale noi saremmo pressoché i soli a sfuggire, è a dir poco prematura. Il problema immediato non è l'arroganza del sapere occidentale o il suo 'imperialismo', è la sua insufficienza. E' proprio lì dove il bisogno di comprendere è più intenso e più urgente, nel campo del religioso, che le spiegazioni proposte sono più bizantine . Lo stretto rapporto tra sessualità e violenza, retaggio comune di tutte le religioni, si basa su un insieme assai impressionante di convergenze. La sessualità ha sovente a che fare con la violenza, sia nelle sue manifestazioni immediate, ratto, stupro, deflorazione, sadismo, eccetera, sia nelle sue conseguenze più remote. Essa causa diverse malattie, reali o immaginarie; sfocia nei dolori cruenti del parto, sempre

suscettibili di causare la morte della madre, del figlio o anche di entrambi insieme. Persino nell'ambito di un quadro rituale, quando tutte le prescrizioni matrimoniali e gli altri divieti sono rispettati, la sessualità s'accompagna alla violenza; non appena si sfugge a questo quadro, negli amori illegittimi, l'adulterio, l'incesto, eccetera, questa violenza, e l'impurità che ne deriva, divengono estreme. La sessualità provoca innumerevoli liti, gelosie, rancori e lotte; è un'occasione permanente di disordine, anche nelle comunità più armoniose . Rifiutando di ammettere l'associazione, pur così poco problematica, che gli uomini, da millenni, hanno sempre riconosciuto tra la sessualità e la violenza, i moderni cercano di provare la propria 'apertura mentale'; è questa una fonte di misconoscimento di cui si farebbe bene a tener conto. Proprio come la violenza, il desiderio sessuale tende a riversarsi su oggetti sostitutivi qualora l'oggetto che l'attira rimanga inaccessibile. Accoglie volentieri ogni sorta di sostituzioni. Proprio come la violenza, il desiderio sessuale somiglia a un'energia che si accumula e che finisce per provocare mille disordini se repressa troppo a lungo. D'altro canto, bisogna



notare che lo spostamento dalla violenza alla sessualità, e dalla sessualità alla violenza si effettua con estrema facilità, in un senso come nell'altro, perfino nelle persone 'più normali', e senza che sia necessario invocare la benché minima 'perversione'. La sessualità ostacolata sfocia nella violenza. Le liti tra innamorati, inversamente, si concludono con l'accoppiamento. Le recenti ricerche scientifiche confermano in molti punti la prospettiva primitiva. L'eccitazione sessuale e la violenza si annunciano un po' allo stesso modo. La maggioranza delle reazioni corporali misurabili sono le stesse in entrambi i casi (6) .

Prima di ricorrere alle spiegazioni "passe-partout" di fronte a un tabù come quello del sangue mestruale, prima di far ricorso, per esempio, a quei 'fantasmi' che nel nostro pensiero svolgono il ruolo della 'malizia degli incantatori' in quello di Don Chisciotte, bisognerebbe assicurarsi, come regola assoluta, di aver esaurito le possibilità di comprensione diretta. Nel pensiero che si ferma al sangue mestruale come alla materializzazione di ogni violenza sessuale, non c'è, in definitiva, nulla che sia incomprensibile: è il caso di chiedersi inoltre se il processo di simbolizzazione non risponda a un'oscura 'volontà' di far ricadere tutta la violenza esclusivamente sulla donna. Con la scusa del sangue mestruale si effettua un transfert della violenza, si stabilisce un monopolio di fatto a scapito del sesso femminile .

Non sempre si può evitare l'impurità; le più meticolose precauzioni possono sempre essere sventate. Il minimo contatto provoca una macchia che bisogna togliersi di dosso non soltanto per se stessi ma per la collettività, tutta quanta minacciata di contaminazione . Con che cosa mai si potrà pulire quella macchia? Quale straordinaria, inaudita sostanza resisterà al contagio del sangue impuro, arriverà addirittura a purificarlo? E' il sangue stesso, ma stavolta il sangue delle vittime sacrificali, il sangue che resta puro se versato

ritualmente . Dietro questo stupefacente paradosso, si rivela ai nostri occhi un giuoco, un giuoco che è sempre quello della violenza. Qualunque impurità si riduce, in fondo, a un unico e medesimo pericolo, all'insediamento della violenza interminabile in seno alla comunità. La minaccia è sempre la stessa e mette in moto la stessa parata, la stessa manovra sacrificale, in modo da dissipare la violenza su vittime senza conseguenze. Soggiacente all'idea di purificazione rituale, vi è qualcosa di più che una pura e semplice illusione .

Il rituale ha per funzione quella di 'purificare' la violenza, ossia di 'ingannarla' e di dissiparla su vittime che non rischiano di essere vendicate. Siccome il segreto della sua efficacia gli sfugge, il rituale si sforza di cogliere la propria operazione al livello di sostanze e di oggetti capaci di fornire punti di riferimento simbolici. E' chiaro che il sangue illustra in maniera notevole l'intera operazione della violenza. Abbiamo già parlato del sangue sparso per errore o per malizia, ed è il sangue che si asciuga sulla vittima, perde presto la sua limpidezza, si fa torbido e sporco, forma delle croste e si stacca a placche; il sangue che invecchia sul posto forma tutt'uno con il sangue impuro della violenza, della malattia e della morte. A quel cattivo sangue subito guasto, si contrappone il sangue fresco delle vittime appena immolate sempre fluido e vermiglio poiché il rito non l'utilizza che nel momento stesso in cui viene versato e sarà presto ripulito.. .

La metamorfosi fisica del sangue versato può significare la duplice natura della violenza. Certe forme religiose traggono straordinariamente profitto da tale possibilità. Il sangue può letteralmente dar a intendere che è una sola e medesima sostanza a insudiciare e a pulire nello stesso tempo, a rendere impuri e a purificare, a spingere gli uomini al furore, alla follia e alla morte come pure a placarli, a farli rivivere .

Non bisogna vedere in ciò una semplice 'metafora materiale' come l'intende Gaston Bachelard, un divertimento poetico

senza importanza. Come pure non bisogna vedere nell'ambiguità del sangue la realtà ultima dissimulata dietro i perpetui capovolgimenti della religione primitiva, come fa Laura Makarius (7). In un caso o nell'altro scompare l'essenziale, che è il giuoco paradossale della violenza. Non giungendo a tale giuoco se non attraverso il sangue o altri oggetti simbolici dello stesso tipo, il momento religioso riesce a coglierlo in modo imperfetto ma non lo elimina mai del tutto, a differenza del pensiero moderno sempre prodigo di 'fantasmi' come di 'poesia', davanti ai grandi dati della vita religiosa primitiva, poiché non arriva mai a scoprirvi qualcosa di reale .

Perfino le aberrazioni più strane del pensiero religioso attestano ancora una verità che, nell'ordine della violenza, è l'identità del male e del rimedio. Ora la violenza presenta agli uomini un volto terribile, e moltiplica follemente le sue devastazioni; ora, invece, si mostra in una luce pacificatrice, diffonde attorno a sé i benefici del sacrificio . Gli uomini non riescono a penetrare il segreto di simile dualità. Hanno bisogno di distinguere la buona dalla cattiva violenza; vogliono ripetere senza tregua la prima per eliminare la seconda. E il rito non è altro che questo. Si è visto che, per essere efficace, la violenza sacrificale deve assomigliare il più possibile alla violenza non sacrificale. Ecco perché vi sono dei riti che ci appaiono semplicemente come l'inversione inspiegabile delle proibizioni. In alcune società ad esempio, il sangue mestruale può diventare tanto benefico in seno al rito quanto malefico è invece al di fuori di esso .

La natura duplice e una del sangue, ossia della violenza, è illustrata in maniera icastica in una tragedia di Euripide, "Ione". La regina Creusa progetta di far perire l'eroe con l'aiuto di uno straordinario talismano: due gocce di un solo ed unico sangue, quello della Gorgone. Una è un veleno mortale, l'altra un rimedio. Il vecchio schiavo della regina chiede allora:

IL VECCHIO. E in che modo si compie in esse il duplice dono della dea?

CREUSA. Sotto il colpo mortale, dalla vena cava, schizza una goccia.. .

IL VECCHIO. A cosa serve mai? Qual è la sua virtù?

CREUSA. Allontana le malattie e alimenta il vigore .

IL VECCHIO. E come agisce la seconda?

CREUSA. Uccide. E' il veleno dei serpenti della Gorgone .

IL VECCHIO. Le tieni unite, o separate?

CREUSA. Separate. Si mescola forse il nocivo con il salutare? Niente di più diverso di queste due gocce di sangue, eppure niente di più simile. E' dunque facile, allettante forse, confondere i due sangui e mescolarli. Basta che avvenga tale mescolanza e viene a cancellarsi ogni distinzione tra puro e impuro. Non c'è più differenza fra la buona e la cattiva violenza. Infatti, fintanto che il puro e l'impuro rimangono distinti, si possono persino lavare le macchie più grandi. Una volta confusi, non si può purificare più nulla .

## 2. LA CRISI SACRIFICALE

Il funzionamento corretto del sacrificio, come si è visto, esige che, soggiacente alla rottura assoluta, vi sia un'apparenza di continuità tra la vittima realmente immolata e gli altri esseri umani cui viene sostituita tale vittima. E' possibile soddisfare simultaneamente queste due esigenze solo grazie a una contiguità che poggia su un equilibrio necessariamente delicato.

Qualsiasi mutamento, anche minimo, nel modo di classificazione e gerarchizzazione delle specie viventi e degli esseri umani rischia di disestare il sistema sacrificale. La pratica continua del sacrificio, il fatto di immolare sempre lo stesso tipo di vittima, deve di per sé comportare simili cambiamenti. Se, il più delle volte, non arriviamo a cogliere il sacrificio che in uno stato di completa insignificanza, è perché ha già subito un'"usura" considerevole .

Non c'è nulla, nel sacrificio, che non sia rigidamente fissato dal costume. L'impossibilità di adattarsi a nuove condizioni è caratteristica del momento religioso in generale .

Basta che si abbia uno sfasamento nel senso del 'troppo' o in quello del 'non abbastanza', ed esso porterà tutto sommato a conseguenze identiche. Non c'è eliminazione della violenza; si moltiplicano i conflitti, aumenta il pericolo delle reazioni a catena . Se vi è eccessiva rottura tra la vittima e la comunità, la vittima non potrà più attirare su di sé la violenza; il sacrificio cesserà di essere 'buon conduttore' nel senso in cui un metallo

è detto buon conduttore dell'elettricità. Se invece c'è troppa continuità, la violenza non farà che passare con fin troppa facilità, sia in un senso sia nell'altro. Il sacrificio perde il suo carattere di violenza santa per 'mescolarsi' alla violenza impura, per divenirne il complice scandaloso, il riflesso o persino una specie di detonatore .

Sono possibilità queste che possiamo formulare in certo qual modo "a priori", a partire dalle nostre prime conclusioni. Possiamo pure "verificarle" su testi letterari, su adattamenti tragici di miti greci, in particolare quello di Eracle .

Nella "Follia di Eracle" di Euripide non c'è conflitto tragico, né disputa tra avversari che si affrontano. Il tema reale è il fallimento di un sacrificio, la violenza sacrificale che "prende una brutta piega". Eracle è di ritorno dopo il compimento delle sue fatiche. Scopre che la moglie e i figli sono nelle mani dell'usurpatore Lico, il quale si prepara a sacrificarli. Eracle uccide Lico. Dopo quest'ultima violenza, commessa all'interno della città, l'eroe ha più che mai bisogno di purificarsi e si prepara così a offrire un sacrificio. La moglie e i figli gli sono vicini. Improvvisamente crede di riconoscere in loro nuovi o vecchi nemici e allora, cedendo a un folle impulso, li sacrifica tutti . Il dramma ci viene presentato come opera di Lissa, dea della Rabbia, inviata da altre due dee, Iris ed Era che odiano l'eroe. Ma, sul piano dell'azione drammatica, è la preparazione sacrificale a far scattare la follia omicida. Non è da credere che si tratti solo di una semplice coincidenza alla quale il poeta si mostrerebbe insensibile; è lui ad attirare la nostra attenzione sulla presenza del rito all'origine dello scatenamento. Dopo il massacro, Anfitrione, suo padre, interroga Eracle che sta per tornare in sé: «Che hai, figlio mio? Cosa significa codesta aberrazione? E' forse il sangue versato a sconvolgerti la mente?» .

Eracle non ricorda più nulla e, a sua volta, domanda: «A che punto l'impeto mi colse, mi distrusse?» .

Anfitrione risponde: «Presso l'altare. Purificavi le tue mani al fuoco sacro» .

Il sacrificio progettato dall'eroe è riuscito anche troppo a polarizzare su di lui la violenza. Questa è soltanto troppo abbondante, troppo virulenta. Il sangue, come suggerisce Anfitrione, il sangue versato nelle tremende fatiche e da ultimo nella città stessa, sconvolge la mente di Eracle. Invece di assorbire la violenza e dissiparla all'esterno, il sacrificio l'attira sulla vittima per poi lasciarla traboccare e spandersi in maniera disastrosa tutt'attorno. Il sacrificio non è più atto a svolgere il proprio compito; va ad ingrossare il torrente della violenza impura che non riesce più a canalizzare. Il meccanismo delle sostituzioni impazzisce e le creature che il sacrificio doveva proteggere diventano le sue vittime .

Tra la violenza sacrificale e la violenza non sacrificale, la differenza è lungi dall'essere assoluta, anzi comporta, da quanto si è visto, un elemento di arbitrio, e rischia quindi sempre di scomparire. Non c'è violenza davvero pura; il sacrificio, nel migliore dei casi, deve definirsi violenza purificatrice. Per questo i sacrificatori stessi sono tenuti a purificarsi subito dopo il sacrificio. Il processo sacrificale può essere paragonato alla decontaminazione di impianti atomici; terminato il lavoro l'esperto deve essere decontaminato. E sono sempre possibili gli incidenti.. .

Il rovesciamento catastrofico del sacrificio è una caratteristica essenziale dell'Eracle mitico. Lo si ritrova, chiaramente visibile dietro ai motivi secondari da cui è celato, in un altro episodio della vita di Eracle, quello della tunica di Nesso, come appare nelle "Trachinie" di Sofocle .

Eracle ha ferito a morte il centauro Nesso che inseguiva Deianira. Prima di morire, il centauro offre alla giovane donna una tunica spalmata del suo sperma, o, secondo Sofocle, del suo sangue mescolato a quello dell'idra di Lerna. (Da notare qui il tema dei due sangui che fanno tutt'uno, molto vicino al sangue

unico sdoppiato nello "Ione") . L'argomento della tragedia è lo stesso di quello della "Follia di Eracle": il ritorno dell'eroe che, stavolta, porta con sé una bella prigioniera di cui Deianira è gelosa. La moglie manda incontro al marito un fedele servitore che reca in dono la tunica di Nesso. Prima di morire, il centauro aveva affermato a Deianira che le sarebbe bastato far indossare la tunica a Eracle per assicurarsi la sua eterna fedeltà. Aveva anche raccomandato alla giovane donna di tenere la tunica lontana dal fuoco, al riparo da ogni fonte di calore, fino al giorno in cui avesse dovuto servire .

Eracle, rivestito della tunica, accende un grande fuoco per celebrare un sacrificio purificatore. La fiamma risveglia la virulenza del veleno. E' il rito che fa capovolgere la sostanza dal benefico al malefico. Eracle si torce dal dolore e poco dopo morirà sul rogo preparato dal figlio dietro sua richiesta. Prima di morire, sfracella contro una roccia il fedele servitore Lica. Anche il suicidio di Deianira s'inscrive nel ciclo di violenza aperto dal ritorno di Eracle e dal fallimento del sacrificio. Ancora una volta la violenza si scatena contro gli esseri che il sacrificio avrebbe dovuto preservare .

Parecchi grandi motivi sacrificali s'intrecciano nelle due opere. Un'impurità tutta particolare è legata al guerriero che rientra nella città, ebbro ancora delle carneficine alle quali ha da poco partecipato. Non è difficile ammettere che le sue tremende fatiche abbiano potuto accumulare su Eracle una quantità prodigiosa di impurità . Il guerriero che torna a casa rischia di portare la violenza di cui è impregnato all'interno della comunità. Il mito di Orazio, studiato da Dumézil, è un esempio di questo tema. Orazio uccide sua sorella prima di qualunque purificazione rituale. Nel caso di Eracle, l'impurità trionfa sul rito stesso. Se si esamina attentamente il meccanismo della violenza nelle due tragedie, ci si accorgerà che il sacrificio, quando 'prende una brutta piega', provoca ogni volta una reazione a catena nel senso definito nel primo



capitolo. L'uccisione di Lico appare nell'opera di Euripide come un'ultima 'fatica', come un preludio ancora razionale alla follia cruenta; in una prospettiva più strettamente rituale, potrebbe anche costituire un primo anello della violenza impura. Con quell'episodio, come si è già osservato, la violenza penetra all'interno della città. Questa prima uccisione corrisponde a quella del servitore Lica nelle "Trachinie".

C'è da notare che, nei due episodi, la mediazione propriamente soprannaturale non serve ad altro che a dissimulare, in maniera superficiale, il fenomeno del sacrificio che 'prende una brutta piega'. La dea Lissa e la tunica di Nesso nulla aggiungono all'intelligenza dei due testi; basta eliminare questi due schermi per ritrovare il rovesciamento malefico di una violenza teoricamente benefica. L'elemento propriamente mitologico ha un carattere superfluo, aggiunto. Lissa, la Rabbia, assomiglia in realtà più a un'allegoria che a una vera dea, e la tunica di Nesso fa tutt'uno con le violenze passate che aderiscono, letteralmente, alla pelle dello sventurato Eracle. Il ritorno del guerriero non ha nulla di propriamente mitico. Si lascia subito interpretare in termini sociologici o psicologici. Il soldato vittorioso che, al suo ritorno, minaccia la libertà della patria non appartiene più al mito ma alla storia. Certamente, ed è proprio quel che pensa Corneille nel suo "Horace", con questa differenza: che ci propone un'interpretazione rovesciata. Il salvatore della patria è indignato del disfattismo dei non-combattenti. Dei 'casi' di Orazio e di Eracle si potrebbero anche offrire parecchie letture psicologiche o psicoanalitiche, che si contraddirebbero tra di loro. Bisogna resistere alla tentazione di interpretare, ossia di ricadere nel conflitto delle interpretazioni che ci dissimula il luogo proprio del rituale, situato al di qua di tale conflitto, pur presupponendo anch'esso, come vedremo in seguito, una prima interpretazione. La lettura rituale tollera tutte le interpretazioni ideologiche e non ne richiede nessuna. Essa afferma solamente il carattere

contagioso della violenza di cui è saturo il guerriero; si limita a prescrivere purificazioni rituali. Ha soltanto uno scopo, quello di impedire alla violenza di ripercuotersi e di diffondersi nella comunità .

Le due tragedie or ora evocate ci presentano in forma aneddotica, quasi toccassero solo individui eccezionali, fenomeni che invece non hanno senso se non al livello dell'intera comunità. Il sacrificio è un atto sociale; le conseguenze del suo svolgimento irregolare non possono limitarsi a questo o quel personaggio segnato dal 'destino' . Gli storici sono d'accordo nel situare la tragedia greca in un periodo di transizione tra un ordine religioso arcaico e l'ordine più 'moderno', statale e giudiziario, che ad esso succederà. Prima di entrare in decadenza, l'ordine arcaico dovette conoscere una certa stabilità. Tale stabilità non poteva poggiare che sul momento religioso, cioè sul rito sacrificale .

Cronologicamente anteriori ai grandi poeti tragici, i filosofi presocratici sono nondimeno considerati i filosofi della tragedia. Certi testi ci offrono echi molto precisi della crisi religiosa che tentiamo di definire. Nel frammento 5 di Eraclito, ad esempio, si tratta chiaramente della decadenza del sacrificio, della sua impotenza a purificare l'impuro. Le credenze religiose sono compromesse dalla disgregazione del rituale: «Invano tentano di purificarsi macchiandosi di sangue, come un uomo che, dopo un bagno di fango, volesse lavarsi col fango. Insensato parrebbe a chiunque osservasse il suo atto. E a simili immagini della divinità rivolgono le loro preghiere, come se uno parlasse ai muri, senza cercare di conoscere la natura degli dèi e degli eroi» .

Non c'è più differenza alcuna tra il sangue versato ritualmente e il sangue versato delittuosamente. Il testo di Eraclito acquista un rilievo anche maggiore se avvicinato a testi analoghi dei profeti dell'Antico Testamento anteriori all'esilio. Amos, Isaia, Michea denunciano in termini di estrema violenza

l'inefficacia dei sacrifici e di tutto il rituale. Il deterioramento dei rapporti umani è da essi esplicitamente collegato a tale disfacimento religioso. L'usura del sistema sacrificale appare sempre come una caduta nella violenza reciproca; i parenti che sacrificavano insieme terze vittime, si risparmiavano reciprocamente: ormai essi tendono a sacrificarsi reciprocamente. "Le Purificazioni" di Empedocle contengono qualcosa di molto simile: «136. - Smetterete finalmente questa carneficina dal clamore sinistro? Non vedete che vi divorate reciprocamente nell'indifferenza del vostro cuore? «137. - Il padre afferra il figlio, che ha mutato forma; lo uccide, pregando, insensato; e il figlio grida supplicando il carnefice demente; ma quello non sente, e lo svena, preparando nel palazzo un festino abominevole. Del pari, il figlio afferrando il padre, i figli la madre, strappano loro la vita, e divorano una carne che è loro carne» .

La nozione di "crisi sacrificale" pare suscettibile di chiarire certi aspetti della tragedia. E' dalla sfera religiosa che trae in buona parte il proprio linguaggio la tragedia; il criminale si considera meno come giustiziere che come sacrificatore. Si esamina sempre la crisi tragica dal punto di vista dell'ordine che sta nascendo, mai dal punto di vista dell'ordine che sta crollando. La ragione di tale carenza è evidente. Il pensiero moderno non è mai riuscito ad attribuire una funzione reale al sacrificio; non potrebbe percepire il crollo di un ordine la cui natura gli sfugge. Non basta, invero, convincersi che un simile ordine sia esistito per veder chiarirsi i problemi propriamente religiosi dell'epoca tragica. A differenza dei profeti ebrei che delineano quadri d'insieme e la cui prospettiva è decisamente storica, i tragici greci evocano la propria crisi sacrificale soltanto attraverso figure leggendarie i cui contorni sono fissati dalla tradizione .

In tutti quei mostri assetati di sangue umano, in quelle epidemie e pestilenze varie, in quelle guerre civili e straniere

che costituiscono lo sfondo alquanto brumoso su cui si staglia l'azione tragica, indoviniamo, certo, echi contemporanei, ma mancano le indicazioni precise. Ad esempio, ogni volta che in Euripide crolla il palazzo reale nella "Follia di Eracle", nell'"Ifigenia in Tauride", nelle "Baccanti", il poeta ci suggerisce, lo sentiamo bene, che il dramma dei protagonisti è solo la punta dell'iceberg, la posta in gioco è la sorte di tutta la comunità. Nella "Follia di Eracle", nel momento in cui l'eroe sta massacrando la sua famiglia, il coro esclama: «Guardate, guardate, la tempesta scuote la casa, crolla il tetto» .

Queste indicazioni dirette designano il problema, non aiutano a risolverlo .

Se la crisi tragica deve per prima cosa definirsi come una "crisi sacrificale", nulla si trova nella tragedia che non debba poi rispecchiarla. Se non è possibile coglierla direttamente in discorsi che la designino in forma esplicita, conviene coglierla indirettamente, attraverso la sostanza tragica stessa, intesa nelle sue dimensioni maggiori .

Se si dovesse definire l'arte tragica con una sola frase, non ci sarebbe da menzionare che un unico fattore: l'opposizione di elementi simmetrici. Non c'è aspetto della vicenda, della forma, della lingua tragica in cui tale simmetria non abbia un ruolo essenziale. La comparsa del terzo personaggio, ad esempio, non costituisce quell'apporto decisivo di cui si è detto, sia prima sia dopo, l'essenziale rimane la disputa tragica, vale a dire il confronto di due protagonisti soltanto, lo scambio sempre più rapido delle stesse accuse e degli stessi insulti, vera tenzone verbale che il pubblico doveva distinguere e apprezzare così come quello del teatro classico francese distingue le stanze del "Cid" o il racconto di Teramene .

La perfetta simmetria della disputa tragica si incarna, sul piano della forma, nella "sticomitia" in cui i due protagonisti si rispondono verso per verso .

La disputa tragica è una sostituzione della parola al ferro nella singolar tenzone. Fisica o verbale che sia, la violenza, la suspense tragica è la stessa. Gli avversari si restituiscono colpo per colpo, l'equilibrio delle forze ci impedisce di predire l'esito del loro conflitto. Per cogliere questa identità di struttura, ci si può riferire anzitutto al racconto della singolar tenzone tra Eteocle e Polinice nelle "Fenicie". In questo racconto, non v'è nulla che non si applichi contemporaneamente ai due fratelli; tutti i gesti, tutti i colpi, tutte le finte, tutte le parate si ripetono identici da entrambe le parti fino alla fine del combattimento: «Se l'occhio dell'uno spuntava all'angolo dello scudo, l'altro levava la sua lancia per prevenire i colpi» .

Polinice perde la picca ed Eteocle perde la sua. Polinice è ferito, così pure Eteocle. Ogni nuova violenza provoca uno squilibrio che può sembrare decisivo fino al momento in cui la risposta viene non semplicemente a raddrizzarlo ma a creare uno squilibrio simmetrico e di senso contrario, anch'esso naturalmente provvisorio. La suspense tragica fa tutt'uno con quegli scarti subito compensati ma sempre mobili; il più piccolo di loro potrebbe infatti portare una risoluzione che, in realtà, non arriva mai .

«La lotta ora è pari, mancando a ciascun braccio la sua picca. E' allora che sguainano la spada e s'affrontano da vicino, scudo contro scudo, con gran clamore, avvinghiandosi l'uno all'altro» . Nemmeno la morte spezzerà la reciprocità dei due fratelli: «Con la polvere in bocca, e ciascuno uccisore dell'altro, giacciono fianco a fianco, e il potere tra di loro resta indiviso» .

La morte dei due fratelli non risolve nulla. Non fa che perpetuare la simmetria del loro duello. I due fratelli erano i campioni di due eserciti che si affronteranno a loro volta e sempre in maniera simmetrica, in un conflitto che, fatto curioso, rimane puramente verbale e costituisce una vera disputa tragica. Vediamo qui nascere la tragedia propriamente detta come prolungamento verbale del combattimento fisico,

interminabile contesa suscitata dal carattere interminabilmente indeciso di una violenza preliminare: «Ed ecco, i soldati balzano in piedi e scoppia l'alterco .

Noi dichiariamo che il nostro re ha avuto il sopravvento . Loro che è stato Polinice. I capi non sono d'accordo più dei soldati . Polinice ha colpito per primo dicono gli uni, Al che si risponde che la loro duplice morte esclude qualsiasi vittoria» .

L'indecisione del primo conflitto si estende naturalmente al secondo che lo ripete e lo estende a tutta una moltitudine. La disputa tragica è una disputa senza soluzione. Sussistono sempre dall'una e dall'altra parte gli stessi desideri, gli stessi argomenti, lo stesso peso: "Gleichgewicht", come dice Hölderlin. La tragedia è l'equilibrio di una bilancia che non è quella della giustizia bensì quella della violenza. Mai niente è presente in un piatto che subito non appaia nell'altro, ci si scambiano gli stessi insulti; volano tra gli avversari le stesse accuse come la palla tra due giocatori di tennis. Se il conflitto si protrae all'infinito è perché tra gli avversari non vi è differenza alcuna .

Spesso si mette l'equilibrio del conflitto sul conto di quella che viene chiamata imparzialità tragica. Hölderlin stesso pronuncia la parola "Impartialität". Una tale lettura mi sembra insufficiente. L'imparzialità è un rifiuto deliberato di prendere partito, un fermo proposito di trattare gli avversari alla stessa stregua. L'imparzialità non vuole decidere, non vuol sapere se si può decidere; non afferma che è impossibile decidere. C'è un'ostentazione d'imparzialità a ogni costo che non è altro che falsa superiorità. Infatti, o una cosa o l'altra: o uno degli avversari ha ragione e l'altro torto, e bisogna prender partito, oppure le ragioni e i torti sono distribuiti in modo talmente uguale da una parte e dall'altra che è impossibile prendere partito. L'imparzialità che fa sfoggio di se stessa non vuole scegliere tra queste due soluzioni. Se la si spinge verso l'una, essa si rifugia nell'altra, e viceversa. Agli uomini ripugna dover

ammettere che le 'ragioni' sono le medesime da entrambe le parti, ossia che la violenza è senza ragione .

La tragedia ha inizio là dove crollano assieme sia le illusioni dei partiti sia quelle dell'imparzialità. Nell'"Edipo re", ad esempio, Edipo, Creonte e Tiresia vengono di volta in volta risucchiati nel conflitto che ciascuno di loro si riteneva capace di arbitrare imparzialmente . Non è sicuro che gli autori tragici diano sempre prova di imparzialità. Euripide ad esempio, nelle "Fenicie", non nasconde affatto che Eteocle gode dei suoi favori o forse vuole invece convincerne il suo pubblico. Ma questa parzialità, fatto notevole, rimane superficiale. Le preferenze ostentate in un senso o nell'altro non impediscono mai agli autori tragici di sottolineare a ogni istante la simmetria di tutti gli antagonisti . Proprio dove sembrano violare la virtù d'imparzialità, i poeti fanno di tutto per privare gli spettatori di quegli elementi che permetterebbero loro di prendere partito. E per comunicarci questa simmetria, questa identità, questa reciprocità, i tre grandi poeti tragici, Eschilo, Sofocle, Euripide, usano procedimenti e persino formule molto simili. E' questo un aspetto dell'arte tragica sul quale la critica contemporanea non insiste troppo; capita perfino che lo passi completamente sotto silenzio. Sotto l'influenza delle idee del nostro tempo, questa critica tende a fare della singolarità dell'opera d'arte il criterio unico della sua eccellenza. Essa ha l'impressione di fallire nel proprio scopo fintanto che deve riconoscere temi, caratteri stilistici ed effetti estetici che non sono esclusivamente riservati a uno scrittore particolare. Nel campo dell'estetica, la proprietà individuale conserva la forza di un dogma religioso .

Con la tragedia greca, ovviamente, non si potrebbero spingere le cose così avanti come con scrittori contemporanei, che giocano anch'essi il gioco della differenza a ogni costo; non per questo l'individualismo esasperato non esercita un'influenza deleteria persino sulla lettura dei tragici .

Non si può certo negare che vi siano tratti comuni fra i grandi tragici greci, e neppure che vi siano tratti comuni fra i diversi personaggi creati dai tre grandi tragici, né si può sempre parlare delle differenze, ma le somiglianze vengono riconosciute soltanto per poterle subito svalutare trattandole da "stereotipi". Parlare di "stereotipo" è già suggerire che il tratto comune a varie opere o a vari personaggi non potrebbe avere vera importanza in nessun caso. Io invece credo che nella tragedia greca, il preteso "stereotipo" riveli l'essenziale. Se il tragico ci elude è perché noi ci distogliamo sistematicamente dall'"identico". I tragici ci mostrano personaggi alle prese con una meccanica della violenza il cui funzionamento è troppo implacabile per offrire un appiglio al benché minimo giudizio di valore, per permettere una qualsiasi distinzione, semplicistica o sottile, tra i 'buoni' e i 'cattivi'. Ecco perché la maggior parte delle nostre interpretazioni moderne sono di un'infedeltà e di una povertà straordinarie; non sfuggono mai completamente a quel 'manicheismo' che già trionfa con il dramma romantico e che da allora va esasperandosi.

Se non vi sono differenze tra gli antagonisti tragici, è perché la violenza le cancella tutte. L'impossibilità di differire accresce la rabbia di Eteocle e di Polinice. Si è visto nella "Follia di Eracle", che l'eroe uccide Lico per proteggere la propria famiglia che l'usurpatore vuole sacrificare. Il 'destino' sempre ironico - tutt'uno con la violenza - fa eseguire a Eracle il sinistro progetto del suo rivale; è lui stesso, in fin dei conti, a sacrificare la propria famiglia. Più si prolunga la rivalità tragica, più essa favorisce la "mimesis" violenta, più moltiplica i giuochi speculari tra gli avversari. La ricerca scientifica moderna conferma, come si è visto in precedenza, l'identità delle reazioni generate dalla violenza negli individui teoricamente più diversi. Sono le rappresaglie, ossia le riprese di un'imitazione violenta, a caratterizzare l'azione tragica. La distruzione delle differenze appare in forma particolarmente



spettacolare là dove la distanza gerarchica e il rispetto sono, teoricamente, più grandi: tra figlio e padre, ad esempio. Questo annullamento scandaloso è manifesto nell'"Alceste" di Euripide. Padre e figlio si affrontano in una disputa tragica. Ciascuno rimprovera all'altro di lasciar morire l'eroina sottraendo se stesso alla morte. La simmetria è perfetta. Il corifeo la sottolinea con i suoi interventi anch'essi simmetrici; il primo mette fine alla requisitoria del figlio contro il padre: «Ragazzo, stai parlando a tuo padre. Smetti di irritarlo» e il secondo alla requisitoria del padre contro il figlio: «Si è parlato anche troppo. Smetti, signore, d'insultare tuo figlio» . Sofocle, nell'"Edipo re", fa pronunciare a Edipo molte parole che rivelano come egli sia identico al padre, nei suoi desideri, nei suoi sospetti, nelle azioni che intraprende. Se l'eroe si getta sconsideratamente nell'"indagine" che sarà causa della sua rovina, è perché reagisce alla stessa maniera del padre a uno stesso avvertimento: in qualche parte del regno si cela un probabile assassino, un uomo che desidera prendere il posto del re regnante sul trono di Tebe e nel letto di Giocasta .

Se Edipo finisce per uccidere Laio, è Laio che, per primo, si è adoperato per ucciderlo. E' Laio che, per primo, ha levato il braccio contro Edipo nella scena del parricidio. Strutturalmente, il parricidio si iscrive in uno scambio reciproco. Costituisce una rappresaglia in un mondo di rappresaglie .

In seno al mito edipico quale è interpretato da Sofocle, tutte le relazioni maschili sono relazioni di violenza reciproca: Laio, ispirato dall'oracolo, scaccia con violenza Edipo, per timore che il figlio prenda il suo posto sul trono di Tebe e nel letto di Giocasta . Edipo, ispirato dall'oracolo, scaccia con violenza Laio, poi la sfinge, e prende il loro posto, eccetera .

Edipo, ispirato dall'oracolo, medita la rovina di un uomo che pensa forse di prendergli il posto.. .

Edipo, Creonte, Tiresia, ispirati dall'oracolo, cercano di scacciarsi a vicenda.. .

Tutte queste violenze sfociano nell'annullamento delle differenze, non soltanto nella famiglia ma in tutta quanta la città. La disputa tragica che oppone Edipo a Tiresia ci mostra due grandi capi spirituali in contrasto. Edipo si sforza, nella sua ira, di 'demistificare' il rivale, di provare che non è altro che un falso profeta: «Ma dimmi, quando mai sei stato un indovino veritiero? Perché, quando l'ignobile Cantatrice era dentro le

nostre mura, non dicevi ai cittadini la parola che li avrebbe salvati? Eppure non il primo capitato poteva risolvere l'enigma. Lì ci voleva l'arte di un indovino. Quell'arte non hai mai dimostrato di averla imparata, né dagli uccelli né da un dio» .

E Tiresia, a sua volta, ribatterà. Di fronte al crescente smarrimento di Edipo, incapace di condurre a termine la sua indagine, giocherà lo stesso suo gioco. Attacca l'autorità dell'avversario per riaffermare la propria. «E tu che ne hai fatto» esclama «della tua abilità nel risolvere gli enigmi?» .

Nella disputa tragica, ciascuno ricorre alle stesse tattiche, usa gli stessi metodi, mira alla stessa distruzione del suo avversario. Tiresia posa da difensore della tradizione: è in nome degli oracoli disprezzati da Edipo che egli lo attacca; nondimeno protende un'empia mano contro l'autorità regia. Presi di mira sono gli individui ma a essere colpite sono le istituzioni. Tutti i poteri legittimi vacillano sin dalle fondamenta. Tutti gli avversari contribuiscono alla distruzione dell'ordine che pretendono di consolidare. L'empietà di cui parla il coro, l'oblio degli oracoli, la decadenza religiosa fanno tutt'uno sicuramente con lo sgretolarsi dei valori familiari, delle gerarchie religiose e sociali . La "crisi sacrificale", ossia la perdita del sacrificio, vuol dire perdita della differenza tra violenza impura e violenza purificatrice. Una volta perduta tale differenza, non c'è più purificazione possibile, e la violenza impura, contagiosa, cioè reciproca, si diffonde nella comunità.

La differenza sacrificale, la differenza tra il puro e l'impuro non può cancellarsi senza trascinarsi dietro tutte le altre differenze. C'è qui un'unica e medesima azione della reciprocità violenta dilagante. La crisi sacrificale è da definirsi come "crisi delle differenze", cioè dell'ordine culturale nel suo insieme. Questo ordine culturale, infatti, non è nient'altro che un sistema organizzato di differenze; sono gli scarti differenziali a dare agli individui la loro 'identità', che permette loro di situarsi gli uni rispetto agli altri .

Nel primo capitolo, la minaccia che incombe sulla comunità quando il sacrificio è in declino ci è apparsa solo in termini di violenza fisica, di vendetta interminabile e di reazione a catena. Scopriamo ora forme più insidiose dello stesso male. Quando va in sfacelo il momento religioso, non è soltanto, o non subito, la sicurezza fisica a essere minacciata, bensì l'ordine culturale stesso. Le istituzioni perdono la loro vitalità; l'armatura della società si allenta e si dissolve; dapprima lenta, l'erosione di tutti i valori si fa precipitosa; tutta la cultura rischia di crollare, e un giorno o l'altro crolla come un castello di carta . Se la violenza dapprima celata dalla crisi sacrificale distrugge le differenze, tale distruzione fa di rimando progredire la violenza. Non si può toccare il sacrificio, insomma, senza minacciare i principi fondamentali da cui dipendono l'equilibrio e l'armonia della comunità. E' ciò che afferma l'antica riflessione cinese sul sacrificio. E' al sacrificio che le moltitudini devono la loro tranquillità. Basta eliminare questo legame, ci dice il "Libro dei riti", perché ne consegua una confusione generale (8) .

Nella religione primitiva e nella tragedia opera uno stesso principio, sempre implicito ma fondamentale. L'ordine, la pace e la fecondità riposano sulle differenze culturali. Non sono le differenze ma la loro perdita a provocare la rivalità pazza, la lotta a oltranza tra gli uomini di una stessa famiglia o di una stessa società .

Il mondo moderno aspira all'uguaglianza tra gli uomini e tende istintivamente a vedere nelle differenze, anche se queste non hanno nulla a che vedere con la condizione economica o sociale degli individui, altrettanti ostacoli all'armonia tra gli uomini . Questo ideale moderno influenza l'osservazione etnologica, spesso più al livello di abitudini meccaniche che di principi espliciti. L'opposizione che viene a delinearsi è troppo complessa e ricca di malintesi perché se ne possano disegnare i contorni. Basterà constatare come un partito preso 'antidifferenziale' falsi frequentemente la prospettiva etnologica non soltanto per quanto riguarda la discordia e i conflitti ma per qualunque problematica religiosa. Il più delle volte implicito, questo principio è palesemente riconosciuto e assunto in "The Ritual Process" di Victor Turner: «Structural differentiation, both vertical and horizontal, is the foundation of strife and factionalism, and of struggles in dyadic relations between incumbents of positions or rivals for positions» .

[«La differenziazione strutturale, sia verticale sia orizzontale, è il fondamento dei conflitti, delle fazioni, come pure delle lotte nei rapporti diadici tra i detentori di posizioni e i rivali che vogliono occuparle».] Quando emergono le differenze, esse vengono quasi necessariamente considerate la causa delle rivalità a cui forniscono una posta. Ma non sempre hanno avuto questo ruolo. Tutte le differenze sono come il sacrificio, che va a ingrossare il torrente della violenza quando non riesce più ad arginarla.. .

Per sottrarsi ad abitudini intellettuali, del resto più che legittime in altri campi, ci si può rivolgere allo Shakespeare di "Troilo e Cressida". Il celebre discorso di Ulisse non ha altro tema che la crisi delle differenze e vi ritroviamo, esposto e trattato come mai prima, il punto di vista del religioso primitivo e del tragico greco sulla violenza e sulle differenze . Il pretesto è dato dall'esercito greco accampato sotto le mura di Troia e che va disgregandosi nell'inazione. Il discorso

dell'oratore si amplifica in una riflessione generale sulla funzione di "Degree", la Differenza, nell'impresa umana. "Degree", "gradus", è il principio di ogni ordine naturale e culturale. E' questo a permettere di situare gli esseri gli uni rispetto agli altri, a far sì che le cose abbiano un senso in seno a un tutto organizzato e gerarchizzato. E' questo a costituire gli oggetti e i valori che gli uomini trasformano, scambiano e manipolano. La metafora della corda musicale definisce tale ordine come una struttura nel senso moderno del termine. Il sistema di scarti differenziali dissestato d'un sol colpo allorché nella comunità viene a insediarsi la violenza reciproca. La crisi è designata ora come crollo ora come occultamento della differenza .

...O, when Degree is shaken Which is the ladder to all high designs, The enterprise is sick! How could communities, Degrees in schools, and brotherhoods in cities, Peaceful commerce from dividable shores, The primogenitive and due of birth, Prerogative of age, crowns, sceptres, laurels, But by degree, stand in authentic place? Take but degree away, untune that string, And, hark, what discord follows ! Each thing meets In mere oppugnancy: the bounded waters Should lift their bosoms higher than the shores, And make a sop of all this solid globe: Strength should be lord of imbecility, And the rude son should strike his father dead: Force should be right; or rather, right and wrong, Between whose endless jar justice resides, Should lose their names, and so should justice too .

[«... Oh, quando è scossa la gerarchia, che è la scala a tutti gli eccelsi disegni, l'impresa languisce! Come potrebbero le comunità, i gradi nelle scuole, e le fratellanze nelle città, il pacifico commercio tra separanti sponde, la primogenitura e il diritto di nascita, la prerogativa dell'età, corone, scettri, allora, conservare il loro legittimo posto se non per mezzo della gerarchia? Sol togliete la gerarchia, mettete fuori tono quella corda, e udite che discorso segue; ogni cosa si scontra in puro

antagonismo: le circoscritte acque non mancherebbero di gonfiare il loro seno al di sopra delle rive e di ridurre in poltiglia tutto questo solido globo: la forza la farebbe da padrona sulla debolezza, e il figlio brutale colpirebbe il proprio padre a morte: la possa sarebbe il diritto; o piuttosto diritto e torto, tra la cui infinita tenzone risiede la giustizia, perderebbero i loro nomi, e la giustizia il suo». (Trad. di Mario Praz in "Tutte le opere" di William Shakespeare, a cura di Mario Praz, Firenze, 1964, p. 766 - N.d.T.).] Quindi come nella tragedia greca, come nella religione primitiva, non è la differenza, bensì la sua perdita a causare la confusione violenta. La crisi getta gli uomini in un perpetuo affrontarsi che li priva di ogni carattere distintivo, di ogni 'identità'. Il linguaggio stesso è minacciato. «Each thing meets in mere oppugnancy». Non si può neanche più parlare di avversari nel senso pieno del termine, solo di 'cose' appena nominabili che cozzano tra di loro con stupida caparbia, oggetti scioltisi dai loro ormeggi sul ponte di una nave battuta dalla tempesta. La metafora del diluvio che liquefa ogni cosa, trasformando in poltiglia il mondo solido, torna spesso in Shakespeare per designare la stessa indifferenziazione violenta che c'è nella "Genesi", la crisi sacrificale .

Niente e nessuno viene risparmiato; non c'è più progetto coerente né attività razionale. Si dissolvono o si fanno convulsive tutte le forme di associazione, decadono tutti i valori spirituali e materiali. I titoli universitari vengono spazzati via assieme al resto, essendo essi stessi soltanto "Degrees", traendo la loro forza dal principio universale di differenziazione e perdendola non appena dilegua tale principio . Soldato autoritario e conservatore, l'Ulisse di Shakespeare nondimeno ammette strane cose su quell'ordine che è sua unica preoccupazione proteggere. La fine delle differenze è la forza che domina la debolezza, il figlio che colpisce a morte suo padre, è dunque la fine di ogni giustizia umana, la quale si

definisce, anch'essa, in modo logico quanto inaspettato in termini di differenza. Se l'equilibrio è la violenza, come nella tragedia greca, bisogna pure che la non violenza relativa garantita dalla giustizia umana si definisca come uno squilibrio, come una differenza tra il 'bene' e il 'male' parallela alla differenza sacrificale del puro e dell'impuro. Perciò, niente di più estraneo a questo pensiero dell'idea della giustizia come bilancia sempre uguale, imparzialità mai turbata. La giustizia umana ha le sue radici nell'ordine differenziale e soccombe con esso. Dovunque s'impiana l'interminabile e terribile equilibrio del conflitto tragico viene a mancare il linguaggio del giusto e dell'ingiusto. Che dire, infatti, agli uomini quando arrivano a questo punto, se non "riconciliatevi o punitevi reciprocamente"? Se la crisi duplice è una che abbiamo appena definito costituisce una fondamentale realtà etnologica, se l'ordine culturale si disgrega nella violenza reciproca e se tale disfacimento favorisce di rimando la diffusione della violenza, si deve poter raggiungere questa realtà in altro modo che attraverso la tragedia greca, o shakespeariana. Man mano che noi moderni entriamo in contatto con le società primitive, queste scompaiono, ma tale scomparsa potrebbe anche verificarsi, perlomeno in certi casi, per il tramite di una "crisi sacrificale". Non è escluso che crisi di questo tipo siano state oggetto di osservazioni dirette. Un esame della letteratura etnologica mostra che tali osservazioni esistono, e sono anche abbastanza diffuse ma di rado compongono un quadro realmente coerente. Il più delle volte rimangono frammentarie, frammiste ad annotazioni d'ordine propriamente strutturale. L'opera di Jules Henry, "Jungle People", dedicata agli Indios Kaingang (Botocudo) dello Stato di Santa Catarina, in Brasile, costituisce una notevole eccezione (9). Conviene soffermarvisi per un momento. L'etnologo ha vissuto tra gli Indios poco dopo il loro insediamento in una riserva, in un'epoca in cui quel cambiamento di vita ancora esercitava su di loro un'influenza

limitata. Ha quindi potuto sia osservare di persona sia ottenere testimonianze dirette su ciò che noi qui denominiamo la "crisi sacrificale". L'estrema povertà della cultura kaingang, tanto sul piano religioso quanto sul piano tecnico e su tutti gli altri, ha fortemente colpito Jules Henry che vede in essa una conseguenza dei "blood feuds", cioè della vendetta a catena, tra parenti prossimi. Per descrivere gli effetti di tale violenza reciproca, l'etnologo ricorre istintivamente alle grandi immagini mitiche e in particolare alla "peste": «La vendetta si estendeva, sezionando la società come una terribile scure, decimandola come farebbe un'epidemia di peste» (p. 50).

Ritroviamo qui esattamente tutti i sintomi che cerchiamo di riunire nel concetto di "crisi sacrificale" o "crisi delle differenze". I Kaingang sembrano aver dimenticato qualsiasi mitologia più antica a vantaggio di racconti apparentemente abbastanza fedeli riferentisi esclusivamente ai cicli della vendetta. Quando discutono gli omicidi familiari, si direbbe «che regolino gli ingranaggi di una macchina il cui complicato funzionamento è loro perfettamente noto. La storia della loro stessa distruzione esercita su quegli uomini un tale fascino che i numerosi intrecci della violenza s'imprimono nella loro mente con una chiarezza straordinaria» (p. 51).

Pur essendo la degradazione di un sistema più stabile, la vendetta kaingang conserva qualcosa di 'sacrificale'. Essa costituisce uno sforzo sempre più violento, quindi sempre più infruttuoso, per conservare la 'buona' violenza, ordinatrice e protettrice. E in verità la violenza malefica si ferma a lungo alla frontiera esterna del gruppo, del resto molto ridotto, di coloro che «viaggiano insieme». Questa zona di relativa pace deve considerarsi la contropartita, ovvero l'altra faccia, della violenza che trionfa al di là, e cioè "tra" i gruppi. All'interno del gruppo, la volontà di conciliazione è spinta fino ai limiti estremi. Non vengono raccolte le provocazioni più audaci, è tollerato l'adulterio, mentre invece, se avviene tra membri di gruppi



rivali, richiede una risposta immediata e cruenta. Fin quando la violenza non oltrepassa una certa soglia, garantisce un cerchio interno di non violenza, indispensabile al compimento delle funzioni sociali essenziali, ossia alla sopravvivenza della società. Viene però il momento in cui è contaminato persino il gruppo elementare. Una volta insediati nella loro riserva, i membri di uno stesso gruppo tendono a mettersi gli uni contro gli altri; non riescono più a polarizzare la loro violenza sui nemici esterni, sugli 'altri', gli 'uomini diversi'. (A un solo e unico termine i Kaingang ricorrono per designare: a) le differenze di ogni sorta; b) gli uomini dei gruppi rivali, che sono sempre parenti prossimi; c) i Brasiliani, anch'essi nemici; d) i morti e tutti gli esseri mitici, demoniaci o divini, designati genericamente con l'espressione 'cose diverse', "different things").

Gli assassini a catena finiscono dunque per penetrare in seno al gruppo elementare. Su questo punto, si trova compromesso il principio stesso di ogni forma di esistenza sociale. Nel caso dei Kaingang tuttavia, l'intervento di fattori esterni, e in primo luogo, naturalmente, l'influenza brasiliana, interferiva nel processo, assicurando, a quanto pare, la sopravvivenza fisica degli ultimi Kaingang ma al tempo stesso l'estinzione totale della loro cultura.

E' possibile constatare l'esistenza del processo interno di autodistruzione senza misconoscere o minimizzare il ruolo del mondo bianco in questa tragedia. Il problema della responsabilità brasiliana non verrebbe eliminato anche se gli immigranti si fossero astenuti dall'ingaggiare dei killers per finire di sterminare gli Indios, quando non si distruggevano abbastanza rapidamente tra di loro. Ci si deve, infatti, chiedere se, all'origine del dissestamento della cultura kaingang, e nel carattere particolarmente irriducibile del meccanismo fatale, la pressione della cultura straniera non svolga un ruolo decisivo. Anche se così fosse, tuttavia, nel caso che stiamo trattando, la

violenza a catena costituisce, per qualsiasi società, una minaccia il cui principio non è affatto legato alla pressione di una cultura dominante o a qualunque altra forma di pressione esterna. Tale principio è interno . E tale è la conclusione di Jules Henry di fronte al tremendo spettacolo offerto dai Kaingang, a proposito dei quali egli parla di «suicidio sociale». Bisogna ammettere che la possibilità di un simile suicidio è sempre presente. Possiamo supporre che, nel corso della storia umana, numerose comunità dovettero soccombere solo alla loro violenza e a nient'altro, scomparendo senza lasciare la minima traccia. Pur formulando alcune riserve a proposito dell'esempio preciso che l'etnologo ci offre, le sue conclusioni si devono applicare a numerosi gruppi umani di cui non ci è dato sapere nulla: «Questo gruppo, le cui qualità fisiche e psicologiche lo rendevano perfettamente capace di superare i rigori dell'ambiente naturale, era però incapace di resistere alle forze interne che dissesstavano la sua cultura e, non disponendo di alcun procedimento regolare per controllare dette forze, commetteva un vero suicidio sociale» (p. 7) .

Il timore di essere uccisi se non si uccide per primi, la tendenza a 'cautelarsi', analoga alla 'guerra preventiva' dei moderni, non può essere descritta in termini psicologici. La nozione di "crisi sacrificale" è destinata a dissipare l'illusione psicologica. Anche là dove il suo linguaggio resta quello della psicologia, Jules Henry non condivide questa illusione. In un mondo privo di trascendenza giudiziaria e in preda alla violenza, ciascuno ha ragione di temere il peggio; si cancella ogni differenza tra la 'proiezione paranoica' e la valutazione freddamente obiettiva della situazione (p. 54) .

Una volta perduta questa differenza, svanisce qualsiasi psicologia e qualsiasi sociologia. L'osservatore che distribuisce agli individui e alle culture i buoni e i cattivi punti del 'normale' e dell'anormale' lo si deve definire come un osservatore che "non rischia di farsi uccidere". La psicologia e le altre scienze

sociali, nelle prospettive ordinarie, presuppongono un fondamento pacifico talmente ovvio agli occhi dei nostri studiosi che sfugge loro perfino la sua presenza. Eppure, nel loro pensiero, che si vuole radicalmente 'demistificato', duro come il ferro, privo di qualsiasi ammorbidimento idealistico, nulla autorizza o giustifica la presenza di un simile fondamento . «Basta un solo omicidio perché l'omicida entri in un sistema chiuso. Deve uccidere e uccidere ancora, organizzare veri e propri massacri, in modo da sopprimere tutti coloro che, un giorno o l'altro, potrebbero vendicare la morte dei loro parenti» (p. 53) .

Presso i Kaingang, l'etnologo ha incontrato individui particolarmente sanguinari, ma ne ha incontrati anche di pacifici e di chiaroveggenti, che cercavano di sottrarsi, ma senza riuscirvi, al meccanismo distruttore: «Gli assassini kaingang somigliano ai personaggi della tragedia greca, prigionieri di una vera legge naturale i cui effetti, una volta che si è scatenata, non possono essere interrotti» (p. 53) . Pur non parlandone in modo altrettanto diretto di Jules Henry, anche la tragedia parla sempre della distruzione dell'ordine culturale. Questa distruzione fa tutt'uno con la reciprocità violenta dei partner tragici. La nostra problematica sacrificale rivela il radicarsi della tragedia in una crisi del rituale e di tutte le differenze. La tragedia, di rimando, può aiutarci nella comprensione di tale crisi e di tutti i problemi della religione primitiva da essa inseparabili. Infatti, la religione ha sempre un unico scopo, che è quello di impedire il ritorno della violenza reciproca .

Si può dunque affermare che la tragedia fornisce una via d'accesso privilegiata ai grandi problemi dell'etnologia religiosa. Affermare ciò vuol dire, naturalmente, esporsi a essere respinti tanto dai ricercatori con pretese scientifiche quanto dagli appassionati della Grecia antica - dai difensori tradizionali dell'umanesimo ai discepoli di Nietzsche e di Heidegger. Gli

scienziati sono tanto più inclini a vedere nell'opera letteraria una 'cattiva compagnia' quanto più teorica rimane la volontà di rigore. I grecisti sono sempre pronti a gridare allo scandalo non appena si suggerisce il più piccolo punto di contatto tra la Grecia classica e le società primitive .

Bisogna dissipare una volta per tutte l'idea che un ricorso alla tragedia rappresenti necessariamente un compromesso sul piano della ricerca, un modo 'estetico' di vedere le cose. E reciprocamente, bisogna dissipare il pregiudizio dei letterati secondo cui mettere in rapporto un'opera letteraria e una disciplina scientifica, qualunque essa sia, corrisponde necessariamente a una 'riduzione' facile, a un occultamento di quel che costituisce l'interesse proprio di quell'opera. Il preteso conflitto tra letteratura e scienza della cultura poggia su uno stesso fallimento e su una stessa complicità negativa, sia da parte dei critici letterari sia da parte degli studiosi di scienze religiose. Né gli uni né gli altri arrivano a individuare il principio su cui si fondano i loro rispettivi oggetti. Invano l'ispirazione tragica si sforza di rendere manifesto tale principio. Non vi riesce che in parte e il suo semi-successo è ogni volta vanificato dalle letture differenziate che gli esegeti si sforzano di imporre . L'etnologia non ignora che l'impurità rituale è legata alla dissoluzione delle differenze (10). Ma non capisce la minaccia che si accompagna a tale dissoluzione. Il pensiero moderno, come si è visto, non riesce a pensare l'indifferenziazione come violenza, e viceversa. La tragedia potrebbe venirgli in aiuto, se si accettasse di leggerla in modo radicale. La tragedia tratta dell'argomento più scottante di tutti, l'argomento di cui non si parla mai direttamente, e a ragione veduta, in seno a strutture significanti e differenziate, ed è la dissoluzione di queste stesse strutture nella violenza reciproca. E' proprio perché tale argomento è tabù, e anche più che tabù - quasi ineffabile in un linguaggio votato alle differenze - che la critica letteraria ricopre della propria rete di differenze

l'indifferenziazione relativa degli antagonismi tragici . Per il pensiero primitivo, contrariamente al pensiero moderno, l'assimilazione della violenza alla non-differenziazione è di un'evidenza immediata, che può sfociare in vere e proprie ossessioni. Le differenze naturali sono pensate in termini di differenze culturali, e viceversa. E anche là dove la perdita delle differenze assume ai nostri occhi un carattere puramente naturale, senza ripercussione reale sui rapporti tra gli uomini, essa non può avvenire senza provocare un vero terrore. Dato che non c'è differenza tra le diverse modalità della differenziazione, non ce n'è alcuna neppure tra le diverse modalità dell'indifferenziazione: la scomparsa di certe differenze naturali può dunque evocare il dissolvimento delle categorie in seno alle quali gli uomini sono distribuiti, e cioè la crisi sacrificale .

Una volta che si è compreso ciò, certi fenomeni religiosi che le prospettive tradizionali non sono mai riuscite a chiarire divengono perfettamente intelligibili. Ne evocheremo ora brevemente uno dei più spettacolari per confermare il potere esplicativo di un'ispirazione autenticamente tragica sul piano dell'etnologia religiosa . In numerose società primitive i "gemelli" ispirano uno straordinario timore. Avviene che si faccia perire uno dei due o, più spesso ancora, che li si sopprima entrambi. Ci si trova di fronte a un enigma che da tempo mette a dura prova la sagacia degli etnologi . Ai giorni nostri nell'enigma dei gemelli si riconosce un problema di classificazione. Il problema è reale ma non essenziale. Nascono due individui, è un fatto, là dove se ne aspettava uno solo. Nelle società che permettono loro di sopravvivere, i gemelli spesso non hanno che un'unica personalità sociale. Eppure la difficoltà non ha nulla d'insormontabile. Il problema di classificazione, quale è definito dallo strutturalismo, non basta a giustificare la condanna a morte dei gemelli. Le ragioni che spingono gli uomini a sterminare alcuni dei loro figli sono sicuramente

cattive, non potrebbero però essere futili. Il gioco della cultura non è un puzzle in cui, una volta composta la figura, i giocatori si sbarazzino freddamente dei pezzi avanzati. Se il problema di classificazione è cruciale, non lo è di per sé ma per ciò che esso implica. Tra i gemelli, non esiste la minima differenza sul piano dell'ordine culturale, c'è talvolta una straordinaria somiglianza sul piano fisico. Là dove viene a mancare la differenza, appare la minaccia della violenza. Si crea una confusione tra i gemelli biologici e i gemelli sociologici, che cominciano a pullulare non appena la differenza entra in crisi. Non c'è da stupirsi che i gemelli facciano paura: essi evocano e sembrano annunciare il pericolo maggiore per qualunque società primitiva, la violenza indifferenziata .

Appena fanno la loro comparsa i gemelli della violenza, essi si moltiplicano con estrema rapidità, per scissiparità, si direbbe, producendo la crisi sacrificale. L'essenziale è impedire il dilagare del contagio. Di fronte ai gemelli biologici, quindi, la prima preoccupazione sarà quella di evitare il contagio. Nulla rivela meglio la natura del pericolo associato ai gemelli del modo in cui ci si sbarazza di loro nelle società che ritengono pericoloso lasciarli in vita. Si 'espongono' i gemelli, ossia li si abbandona fuori dalla comunità, in un luogo e in circostanze tali che risulti inevitabile la loro morte. Ci si astiene scrupolosamente da qualsiasi violenza diretta contro l'anatema. Si teme di soccombere al contagio malefico. Esercitare una violenza contro i gemelli sarebbe già penetrare nel circolo vizioso della vendetta interminabile, sarebbe cadere nella trappola che la violenza malefica tende alla comunità provocando la nascita dei gemelli . Un inventario delle diverse usanze, prescrizioni e divieti che si applicano ai gemelli, nelle società che li temono, rivelerebbe il denominatore comune: il contagio impuro. Le divergenze da cultura a cultura si spiegano facilmente in funzione del pensiero religioso quale è stato da noi definito in precedenza, del carattere strettamente empirico,

perché terrorizzato, delle precauzioni contro la violenza malefica. Nel caso dei gemelli, tali precauzioni sono certo senza oggetto, ma sono perfettamente intelligibili una volta che si è percepita la minaccia, sempre identica alla base, anche se qua e là viene interpretata un po' diversamente, alla quale ogni pratica religiosa si sforza di porre riparo . Non è assurdo, ad esempio, pensare, come fanno i Nyakyusa, che i genitori dei gemelli siano contaminati sin dal principio dalla violenza malefica: sono stati loro stessi a generarla. I genitori vengono designati con la stessa parola usata per i gemelli, una parola applicata a tutti gli esseri temibili, a tutte le creature mostruose e terrificanti. Per evitare il contagio, i genitori sono tenuti a isolarsi e a sottoporsi a riti purificatori, prima di ritrovare la comunità (11) .

Non è assurdo pensare che i consanguinei e gli altri parenti della coppia che ha messo al mondo i gemelli, come pure i vicini più prossimi, siano i più direttamente minacciati dal contagio. La violenza malefica è concepita come una forza che agisce sui piani più diversi, fisico, familiare, sociale, e che, ovunque si stabilisce, si propaga allo stesso modo; dilaga progressivamente, allargandosi a macchia d'olio . I gemelli sono impuri alla stessa stregua del guerriero ebbro di carneficina, del colpevole d'incesto o della donna che mestrua. Ed è alla violenza che vanno ricondotte tutte le forme d'impurità. Questo fatto ci sfugge perché non percepiamo l'equiparazione primitiva tra l'annullamento delle differenze e la violenza, ma basta esaminare quali tipi di calamità il pensiero primitivo associ alla presenza dei gemelli per convincersi della logica di tale equiparazione. I gemelli rischiano di provocare spaventose epidemie, malattie misteriose che provocano la sterilità delle donne e degli animali. Si possono anche ricordare, ben più significativamente, la discordia fra parenti, il decadimento fatale del rituale, la trasgressione dei divieti, in altre parole la crisi sacrificale . Abbiamo visto che il sacro include tutte le

forze che rischiano di nuocere all'uomo e che minacciano la sua tranquillità, le forze naturali e le malattie non sono mai distinte dalla confusione violenta in seno alla comunità. Benché la violenza propriamente umana domini segretamente il gioco del sacro, benché essa non sia mai del tutto assente dalle descrizioni che ne vengono date, tende sempre a passare in secondo piano, per il fatto stesso che si pone fuori dell'uomo; si direbbe che cerchi di nascondersi, come dietro uno schermo, dietro forze realmente esterne all'umanità .

E' il sacro malefico nel suo insieme, percepito come una forza eccezionalmente unitaria e multiforme al tempo stesso, a profilarsi dietro i gemelli. La crisi sacrificale è intesa come un'offensiva generale della violenza contro la comunità, offensiva che nella nascita di gemelli potrebbe ben avere il suo segno premonitore .

Nelle società in cui non vengono uccisi, i gemelli godono spesso di una condizione privilegiata. Questo capovolgimento non differisce in nulla dall'altro da noi constatato in precedenza a proposito del sangue mestruale. Non c'è fenomeno legato alla violenza impura che non sia suscettibile di invertirsi e divenire benefico, ma soltanto in un quadro rituale immutabile e rigorosamente determinato. La dimensione purificatrice e pacificatrice della violenza prende il sopravvento sulla sua dimensione distruttrice. E' così che i gemelli, correttamente manipolati, vengono considerati, in certe società, una fonte di straordinari benefici, sui piani più diversi .

Se i fatti precedenti sono esatti, due fratelli, al limite, non avranno bisogno di essere gemelli perché preoccupi la loro somiglianza. Si può presupporre quasi "a priori" l'esistenza di società in cui la semplice somiglianza consanguinea sia sospetta. La verifica di questa ipotesi confermerebbe l'insufficienza della tesi consueta a proposito dei gemelli. Se la fobia dei gemelli può estendersi ad altri consanguinei, per



darne una spiegazione non è più possibile invocare il solo 'problema di classificazione'. Stavolta, non è più vero che nascano due individui laddove se ne attendeva uno solo. E' proprio la somiglianza fisica a essere in causa, è lei a essere ritenuta malefica . Tuttavia, ci si può sempre chiedere se una cosa così comune come la somiglianza tra fratelli e sorelle possa essere oggetto di un divieto senza arrecare un notevole disagio e perfino rendere quasi impossibile il funzionamento di una società. Dopo tutto, una comunità non potrebbe trasformare la maggioranza dei propri membri in una sorta di reprobì senza creare una situazione assolutamente intollerabile. Più che giusto, ma la fobia della somiglianza non è per questo meno reale. Un breve lavoro di Malinowski, "The Father in Primitive Psychology", London, 1926, ne dà la prova formale, dimostra anche come la fobia possa perpetuarsi senza comportare conseguenze disastrose. L'ingegnosità degli uomini o piuttosto dei sistemi culturali non fa gran fatica ad aggirare la difficoltà. La soluzione consiste nel negare in modo categorico l'esistenza del fenomeno temuto, e perfino la sua possibilità .

«In una società matrilineare, come quella delle isole Trobriand, in cui tutti i parenti da parte di madre sono considerati appartenenti 'ad un solo e stesso corpo' e in cui il padre, invece, è un 'estraneo', ci si aspetterebbe che le somiglianze di viso e di corpo siano riferite alla sola famiglia della madre. Accade invece il contrario, contrario che è fortemente affermato sul piano sociale. Non soltanto esiste una specie di dogma familiare, se così si può dire, secondo il quale un bambino non somiglia mai né alla madre né ai fratelli e sorelle o a qualunque altro parente del ramo materno, ma è una cosa assai malvista e persino un grave insulto fare allusione a tale somiglianza.. .

«Presi coscienza di questa regola di galateo nel modo classico, facendo io stesso un passo falso... Un giorno fui colpito nel vedere qualcuno che sembrava la riproduzione esatta di Moradedda [una delle 'guardie del corpo' dell'etnologo] e

m'informai sul suo conto. Mi fu detto che era il fratello maggiore del mio amico che viveva in un villaggio lontano. Esclamai: 'Ah, davvero. Gliel'ho chiesto perché lei ha lo stesso viso di Moradeda'. Calò un tale silenzio sugli astanti che me ne accorsi subito. L'uomo girò sui tacchi e se ne andò mentre una parte dei presenti si voltava con un'aria tra imbarazzata e offesa. Dopodiché se ne andarono. I miei informatori confidenziali mi dissero allora che avevo infranto un'usanza, che avevo commesso quel che si chiama 'taputaki migila', un'espressione che designa solo quest'azione e che si potrebbe tradurre con 'rendere impuro qualcuno, contaminarlo assimilando il suo viso a quello di un parente'. Quel che mi stupiva era che, a dispetto dell'evidentissima somiglianza dei due fratelli, i miei stessi informatori la negarono. In effetti trattarono la questione come se nessuno potesse mai somigliare al proprio fratello o a qualche altro parente del ramo materno. Sostenendo il contrario, non facevo che attirarmi l'ira e l'animosità dei miei interlocutori.

«Quell'incidente m'insegnò a non segnalare mai una somiglianza in presenza degli interessati. In seguito ho discusso la questione a fondo e sul piano teorico con numerosi indigeni. Ho potuto constatare che non c'è nessuno nelle isole Trobriand che non sia pronto a negare qualsiasi somiglianza dal lato materno, anche là dove questa è più che evidente. Col segnalare loro i casi meno contestabili non si fa altro che irritare e insultare i Trobriandesi, così come si irrita il proprio vicino di casa nella nostra società quando lo si pone di fronte a una verità che contraddice i suoi pregiudizi politici, morali, religiosi o, peggio ancora, i suoi interessi materiali, per quanto evidente possa essere tale verità». Qui la negazione ha valore di affermazione. Non sarebbe scandaloso menzionare la somiglianza se questa non fosse già presente alla mente. Attribuire la somiglianza a due consanguinei vuol dire vedere in loro una minaccia per tutta la comunità, vuol dire accusarli

di diffondere il contagio malefico. L'insulto è tradizionale, ci dice Malinowski; è infatti catalogato come tale e non ve n'è di più grave nella società trobriandese. L'etnologo ci presenta i fatti come un enigma pressoché totale. La testimonianza ispira ancor più fiducia in quanto il testimone non ha nessuna tesi da difendere, nessuna interpretazione da proporre. Tra il padre e i figli, invece, sempre presso i Trobriandesi, la somiglianza non è soltanto tollerata, è anzi la benvenuta, la si richiede quasi. E ciò in una di quelle società che negano formalmente, come è noto, il ruolo del padre nella riproduzione umana. Tra il padre e i figli non esiste nessun legame di parentela.

La descrizione di Malinowski mostra come la somiglianza con il padre debba leggersi, paradossalmente "in termini di differenza". È il padre a differenziare i consanguinei tra di loro; egli è letteralmente il portatore di una differenza alla quale si deve riconoscere tra l'altro il carattere fallico individuato dalla psicoanalisi. Dato che il padre va a letto con la madre, dato che sta sempre insieme con lei, si dice che egli «coagula il viso del figlio». Malinowski ci informa che nelle risposte che riceveva «ritornava sempre il termine "kuli", coagulare, plasmare, fare un'impronta». Il padre è quindi forma e la madre materia. Fornendo la forma, il padre differenzia i figli dalla madre e anche gli uni dagli altri. Ciò spiega perché i figli debbano assomigliargli "senza che tale somiglianza con il padre, benché comune a tutti i figli, implichi la somiglianza dei figli tra di loro": «Mi si faceva spesso notare sino a che punto l'uno o l'altro dei figli di To'oluwa, il capo degli Omarakana, somigliasse al padre. Essendomi permesso di segnalare che questa somiglianza comune con un padre comune implicava la somiglianza tra

i fratelli stessi, mi feci subito condannare con indignazione per l'eresia delle mie vedute».

Bisogna mettere in parallelo un tema mitico essenziale, il tema dei "fratelli nemici", con la fobia dei gemelli, e con

qualunque altra somiglianza fraterna. Clyde Kluckhohn afferma non esservi nei miti conflitto più frequente del conflitto fraterno. Generalmente si conclude nel fratricidio. In certe regioni dell'Africa nera i protagonisti della rivalità mitica sono sempre fratelli nati immediatamente uno dopo l'altro, «born in immediate sequence». A intenderla correttamente, questa definizione include i gemelli ma non è limitata a loro (12). La continuità fra il tema dei gemelli e il motivo fraterno in generale non è limitata alle isole Trobriand .

Anche quando i fratelli non sono gemelli, vi è meno differenza fra loro che fra tutti gli altri gradi di parentela. Essi hanno lo stesso padre, la stessa madre, lo stesso sesso, e il più delle volte la stessa posizione relativa di fronte a tutti i membri della famiglia, dai più prossimi ai più lontani. E' tra i fratelli che c'è il maggior numero di attributi, di diritti e di doveri comuni. I gemelli non sono altro, in un certo senso, che fratelli rafforzati; tra loro è eliminata l'ultima differenza oggettiva, la differenza d'età; diventa impossibile distinguerli . Tendiamo d'istinto a immaginare il rapporto fraterno come un'affettuosa armonia, ma gli esempi mitologici, letterari e storici che vengono in mente sono quasi tutti esempi di conflitto: Caino e Abele, Giacobbe ed Esaù, Eteocle e Polinice, Romolo e Remo, Riccardo Cuor di Leone e Giovanni senza Terra, eccetera .

Il modo in cui i fratelli nemici proliferano in certi miti greci e nelle tragedie che li adattano, suggerisce una presenza costante della crisi sacrificale che un unico e stesso meccanismo simbolico non cessa di designarci, ma in forma velata. Il tema fraterno non è meno 'contagioso' in quanto tale, entro il testo stesso, della violenza malefica dalla quale è inseparabile. E' esso stesso violenza .

Quando Polinice si allontana da Tebe per lasciarvi regnare suo fratello, in attesa di regnarvi a sua volta, egli si porta dietro il conflitto fraterno, come se si trattasse di un attributo del proprio essere. Ovunque egli passi, fa letteralmente spuntare da

terra il fratello che gli si metterà contro, come altrove nel mito Cadmo fa spuntare da terra, seminando i denti del drago, guerrieri armati di tutto punto, pronti a scagliarsi gli uni contro gli altri .

Un oracolo aveva predetto ad Adraste che le sue due figlie avrebbero sposato l'una un leone e l'altra un cinghiale, due bestie diverse nell'aspetto esteriore ma identiche nella violenza. Nelle "Supplici" di Euripide, il re racconta come ha scoperto i suoi due generi. Una notte, alla sua porta, Polinice e Tideo, entrambi ridotti in miseria, si contendevano ferocemente il possesso di un giaciglio:

ADRASTE. La stessa notte, due esuli sono venuti alla mia porta .

TESEO. Chi erano l'uno e l'altro?

ADRASTE. Tideo e Polinice. Vennero alle mani .

TESEO. E tu riconoscesti le belve promesse alle tue figlie?

ADRASTE. La loro lotta sembrava quella di due fiere .

TESEO. Quale ragione li spingeva tanto lontano dalla loro patria?

ADRASTE. Tideo era stato bandito per aver ucciso un parente .

TESEO. Il figlio di Edipo perché aveva lasciato Tebe?

ADRASTE. Suo padre l'aveva maledetto; temeva di uccidere suo fratello .

Il carattere feroce e indifferenziato della lotta, la simmetria delle situazioni familiari, il matrimonio con le due sorelle che introduce un elemento propriamente 'fraterno', tutto ciò fa dell'episodio un doppione del rapporto Eteocle / Polinice e, in realtà, di tutte le rivalità fraterne . Una volta individuati i caratteri distintivi del conflitto fraterno, ci si accorge che essi ricompaiono un po' dappertutto nei miti e nelle tragedie, isolatamente o raggruppati in modo diverso. Accanto ai fratelli

propriamente detti, Eteocle e Polinice, troviamo cognati, cioè quasi fratelli come Polinice e Tideo, o Edipo e Creonte, o ancora altri parenti vicini della stessa generazione, cugini primi, ad esempio, come Dioniso e Penteo. La parentela stretta non ha specificità alcuna, in fin dei conti, dato che simboleggia il dissolvimento della differenza familiare; in altre parole, essa "desimboleggia". Finisce così per raggiungere una simmetria conflittuale difficilmente visibile nel mito, benché sempre soggiacente a tutti i temi, fortemente sottolineata invece nella tragedia, che tende a ritrovare l'indifferenziazione violenta sotto temi mitici che necessariamente la manifestano se non altro perché la "rappresentano". Nulla di più falso, quindi, dell'idea che oggi si sente spesso ripetere secondo la quale la tragedia non raggiungerebbe l'universale perché rimane nell'ambito della differenza familiare. E' l'annullamento di questa differenza che è in causa nel conflitto fraterno, proprio come nella fobia religiosa dei gemelli. I due temi ne costituiscono uno solo, eppure tra di essi c'è una diversità sulla quale è bene soffermarsi.

I gemelli ci propongono una rappresentazione, per certi aspetti sorprendente, della simmetria conflittuale e dell'identità che caratterizzano la crisi sacrificale. Ma la somiglianza è puramente fortuita; tra i gemelli biologici e i gemelli sociologici non c'è legame reale. I gemelli non sono più inclini alla violenza di quanto lo siano tutti gli altri uomini, o perlomeno non più di tutti gli altri fratelli. Tra la crisi sacrificale e l'essenza specifica della gemellità, c'è dunque una certa arbitrarietà, che del resto non è dello stesso ordine di quella del segno linguistico, restando sempre presente l'elemento rappresentativo. La definizione classica del simbolo, paradossalmente, si confà al rapporto tra i gemelli e la crisi sacrificale.

Nel caso dei fratelli nemici, l'elemento rappresentativo si è attenuato. Il rapporto fraterno è un rapporto normale, situato

all'interno della famiglia. Tra i fratelli, quindi, sussiste sempre una differenza, per quanto minima. Quando si passa dai gemelli ai fratelli, si perde qualcosa sul piano della rappresentazione simbolica, qualcosa che però si recupera dal lato della verità sociale; si rimette piede nella realtà. Dal momento che il rapporto fraterno, nella maggior parte delle società, non comporta in realtà che un minimo di differenza, potrebbe anche costituire un punto debole del sistema differenziale, sempre esposto a un attacco dell'indifferenziazione violenta. Se la fobia dei gemelli in quanto gemelli è decisamente mitica, non si può dire altrettanto della preponderanza della rivalità fraterna. Non è soltanto nei miti che i fratelli sono a un tempo ravvicinati e separati da una medesima attrattiva, quella dell'oggetto che entrambi ardentemente desiderano e non vogliono o non possono spartire, un trono, una donna o, più generalmente, l'eredità paterna .

I fratelli nemici, a differenza dei gemelli, stanno a cavallo fra la desimbolizzazione puramente simbolica e la desimbolizzazione reale, la vera crisi sacrificale. In certe monarchie africane, la morte del re inaugura fra i suoi figli una contesa per la successione che fa di costoro dei "fratelli nemici". E' difficile se non impossibile determinare in che misura tale contesa è simbolica, rituale, e in che misura si apre su un futuro indeterminato, su eventi reali. In altre parole, non si sa se si ha a che fare con un vero conflitto o con un simulacro sacrificale, destinato soltanto a evitare con i suoi effetti catartici la crisi da esso espressa in forma un po' troppo diretta .

Se non capiamo ciò che rappresentano i gemelli o anche i fratelli nemici, è senza dubbio perché ignoriamo completamente l'esistenza della realtà rappresentata. Non sospettiamo neanche che la più insignificante delle coppie di gemelli o di fratelli nemici annuncia e significa la totalità della crisi sacrificale, che essa è sempre "la parte presa per il tutto", e

a livello non di una retorica formale ma di una violenza molto reale: ogni indifferenziazione violenta, per quanto ridotta sia all'origine, può diffondersi con la rapidità di un fulmine, distruggere tutta la società .

Non siamo del tutto responsabili della nostra incomprensione. Nessuno dei temi mitici può dirsi veramente adatto a condurci alla verità della crisi sacrificale. Nel caso dei gemelli, la simmetria e l'identità sono rappresentate con estrema esattezza; la non-differenza è presente in quanto non-differenza - ma si incarna in un fenomeno tanto eccezionale da costituire una nuova differenza. La non-differenza "rappresentata" finisce per apparire come la differenza per eccellenza, quella che definisce il mostruoso e che nel sacro svolge naturalmente un ruolo di primo piano .

Nel caso dei fratelli nemici, ritroviamo la realtà in un contesto familiare perfettamente regolare: non si ha più a che fare con una stramberia sinistra o divertente. Ma la verosimiglianza stessa del conflitto tende sempre ad annullarne la portata simbolica, ossia a conferirgli un carattere semplicemente anedddotico. In entrambi i casi, il simbolo ci dissimula paradossalmente la cosa simboleggiata che è la distruzione di ogni simbolismo. E' il gioco della reciprocità violenta ovunque diffuso a distruggere le differenze e questo gioco non viene mai veramente rivelato; o rimane differenza e si resta all'interno dell'ordine culturale, entro significati che dovrebbero essere annullati, oppure non c'è più differenza di sorta ma l'indifferenziato non nasce che sotto forma di una differenza estrema, come ad esempio la mostruosità dei gemelli . Abbiamo già constatato una certa ripugnanza e una certa impotenza del linguaggio differenziato a esprimere l'annullamento di ogni differenza. Qualunque cosa dica, il linguaggio dice sempre troppo e troppo poco; anche se si contenta di «each thing meets in mere oppugnancy» o anche di «sound and fury signifying nothing» .



Qualunque cosa si faccia, la realtà della crisi sacrificale scivolerà sempre tra le parole, sempre minacciata, da un lato, dalla storia aneddotica, e, dall'altro, dal mostruoso. La mitologia cade continuamente nel secondo pericolo; la tragedia è minacciata dal primo. Il mostruoso è presente ovunque nella mitologia. Da ciò si deve concludere che la mitologia parla senza tregua della crisi sacrificale, ma ne parla al solo fine di mascherarla. Si può supporre che i miti scaturiscano da crisi sacrificali di cui sono la trasfigurazione retrospettiva, la rilettura alla luce dell'ordine culturale sorto da tale crisi. Nei miti, le tracce della crisi sacrificale sono più difficilmente decifrabili che nella tragedia. O piuttosto, la tragedia è sempre una decifrazione parziale dei motivi mitici; il poeta soffia sulle ceneri ormai fredde della crisi sacrificale; salda di nuovo i frammenti sparsi della reciprocità defunta, riequilibra quel che i significati mitici hanno squilibrato. Genera un turbine di reciprocità violenta; le differenze si fondono in questo crogiuolo come un tempo si fusero nella crisi trasfigurata dal mito.

La tragedia riconduce tutti i rapporti umani all'unità di uno stesso antagonismo tragico. Nella tragedia, non c'è differenza tra il conflitto 'fraterno' di Eteocle e Polinice, il conflitto tra padre e figlio nell'"Alceste" o nell'"Edipo re" o anche il conflitto tra uomini che non sono uniti da vincolo di parentela, Edipo e Tiresia ad esempio. La rivalità dei due profeti non si distingue dalla rivalità dei fratelli. La tragedia tende a dissolvere i temi del mito nella loro violenza originaria. Essa realizza in parte ciò che temono i primitivi quando si trovano in presenza di gemelli; diffonde il contagio malefico, moltiplicando all'infinito i gemelli della violenza.

Se la tragedia ha una particolare affinità con il mito ciò non vuol dire che vada per questo nella sua stessa direzione. In merito all'arte tragica, non si dovrebbe parlare di simbolismo ma di desimbolizzazione. La tragedia non può operare in senso

contrario all'elaborazione mitica, almeno fino a un certo punto, se non perché la maggior parte dei simboli della crisi sacrificale, i fratelli nemici in particolare, si prestano mirabilmente al doppio gioco del rito e dell'evento tragico. Il che si è già osservato a proposito delle successioni regie in Africa, di cui non sappiamo se mettono in gioco i fratelli nemici del rituale o quelli della storia e della tragedia .

La realtà simbolizzata è qui, paradossalmente, la perdita di ogni simbolismo. La perdita delle differenze è inevitabilmente tradita dal linguaggio differenziato. C'è qui un fenomeno talmente particolare che non lo si può pensare in seno alle concezioni consuete del simbolismo. Solo la lettura della tragedia può aiutarci, una lettura radicalmente 'simmetrica' che ritrova l'ispirazione tragica. Se il poeta tragico ritrova lui stesso la reciprocità violenta sempre soggiacente al mito, è perché affronta quest'ultimo in un contesto di differenze calanti e di violenza crescente; la sua opera è inseparabile da una nuova crisi sacrificale, quella di cui parlavamo all'inizio di questo capitolo . Come ogni sapere della violenza, la tragedia è legata alla violenza; è figlia della crisi sacrificale. Per capire il rapporto fra la tragedia e il mito, quale comincia qui a delinearsi, si può fare intervenire un rapporto analogo, quello dei profeti d'Israele con certi testi del Pentateuco che capita loro di citare. Ecco per esempio un testo di Geremia: "Diffidate di un fratello: giacché ogni fratello è per l'altro un Giacobbe, ogni amico sparge la calunnia . L'uno inganna l'altro.. . Frode su frode! Imbroglia su imbroglia" .

La concezione dei fratelli nemici che qui s'intravede a proposito di Giacobbe è esattamente la stessa della lettura tragica di Eteocle e Polinice. E' la simmetria conflittuale che definisce il rapporto fraterno e questa simmetria non è neanche più limitata qui a un piccolo numero di eroi tragici; perde ogni carattere aneddotico; è la comunità stessa a passare in primo piano. L'allusione a Giacobbe è subordinata al disegno

principale, che è la descrizione della crisi sacrificale; la società intera si disgrega nella violenza; tutti i rapporti somigliano a quelli dei fratelli nemici. Gli effetti stilistici di simmetria sono destinati a esprimere la reciprocità violenta: "l'uno inganna l'altro... Frode su frode! Imbroglia su imbroglia" .

I grandi testi dell'Antico Testamento sono radicati nelle crisi sacrificali, distinte le une dalle altre, separate magari da lunghi intervalli di tempo ma, perlomeno sotto certi riguardi, tutte analoghe. Quindi, le prime crisi vengono reinterpretate alla luce delle successive. E viceversa. La testimonianza delle crisi anteriori fornisce alla meditazione sulle successive un supporto che non perde mai la sua validità. E' proprio ciò che constatiamo nell'interpretazione del personaggio di Giacobbe suggerita da Geremia. Tra la "Genesi" e la crisi del sesto secolo, quella che lo stesso Geremia sta attraversando, si stabilisce un contatto che fa luce nei due sensi. Come la tragedia stessa, la riflessione profetica è un ritorno alla reciprocità violenta; quindi anch'essa è una decostruzione

delle differenze mitiche, molto più completa in verità della decostruzione tragica. Ma questo è un argomento che merita di essere trattato separatamente .

Benché più indiretta e precaria, l'ispirazione tragica può concepirsi sullo stesso modello del testo di Geremia. Il passo da noi citato potrebbe costituire l'abbozzo di una tragedia sui fratelli nemici nella "Genesi", Giacobbe ed Esaù.. .

La forza di questa ispirazione tragica o profetica nulla deve a una conoscenza storica e filologica, a un'erudizione enciclopedica. Essa scaturisce da un'intuizione diretta del ruolo svolto dalla violenza tanto nell'ordine quanto nel disordine culturale, nel mito come nella crisi sacrificale. Parimenti, è l'Inghilterra in piena crisi religiosa a nutrire l'ispirazione di Shakespeare in "Troilo e Cressida". Non bisogna credere che i progressi dell'erudizione possano migliorare tale lettura, tramite un processo di arricchimento continuo caro alla

concezione positivista. Per quanto reali e preziosi siano tali progressi, essi si collocano su un piano diverso dalla lettura tragica; lo spirito di questa, mai molto diffuso, neppure nei periodi di crisi, si perde interamente nei periodi di stabilità culturale .

Il processo d'indifferenziazione violenta deve, a un dato momento, invertirsi per far posto al processo inverso, quello dell'elaborazione mitica. E l'elaborazione mitica si inverte di nuovo nell'ispirazione tragica. Qual è il movente di queste metamorfosi, da quale meccanismo dipendono i cicli dell'ordine e del disordine culturale? Tale è la questione che ci si pone. Essa si confonde con un'altra questione che riguarda la conclusione della crisi sacrificale. Una volta che la violenza è penetrata nella comunità, non cessa di propagarsi e di esasperarsi. Non vediamo come la catena delle rappresaglie potrebbe spezzarsi prima dell'annientamento puro e semplice della comunità. Se ci sono realmente crisi sacrificali, bisogna che comportino un freno, bisogna che un meccanismo autoregolatore intervenga prima che tutto sia consumato. Nella conclusione della crisi sacrificale ciò che è in gioco è la possibilità delle società umane. Bisogna scoprire in che cosa consista tale conclusione e che cosa la renda possibile. E' verosimile che tale conclusione costituisca per il mito e il rituale un vero punto di partenza. Tutto ciò che verremo a sapere al riguardo dovrebbe farci progredire nella conoscenza dei miti e dei rituali .

Per tentare di dare una risposta a tutte queste domande interrogheremo un mito particolare, quello di Edipo. Le analisi precedenti suggeriscono che è nostro interesse affrontare tale mito per il tramite di una tragedia: "Edipo re" .

### 3. EDIPO E LA VITTIMA ESPIATORIA

La critica letteraria è concepita come una ricerca delle forme o delle strutture, come una summa, un sistema, una griglia o un codice di differenze precise e sottili il più possibile, di 'sfumature' sempre più delicate. Sebbene non abbia nulla a che vedere con le 'idee generali', la via da noi cercata non è quella della differenza. Se è vero che l'ispirazione tragica corrode e dissolve le differenze nella reciprocità conflittuale, non vi è modalità della critica moderna che non si allontani dalla tragedia e non si condanni a misconoscerla. Il che vale, specialmente, per le interpretazioni psicologiche. "Edipo re" è considerato particolarmente ricco di osservazioni psicologiche. Si può dimostrare che il punto di vista psicologico, nel senso letterario e tradizionale, falsa nel suo principio stesso la lettura dell'opera. Ci si compiace spesso che Sofocle abbia creato un Edipo fortemente individualizzato. Questo eroe avrebbe un carattere 'tutto suo'. In che consiste questo carattere? A questa domanda si risponde tradizionalmente che Edipo è 'generoso' ma 'impulsivo'; all'inizio dell'opera si ammira la sua 'nobile serenità'; rispondendo alla preghiera dei suoi sudditi, il re decide di consacrarsi al mistero che li opprime. Ma il minimo insuccesso, il minimo ritardo, la minima provocazione fanno perdere al monarca il suo sangue freddo. Si può dunque diagnosticare una 'propensione all'ira': Edipo stesso non manca di rimproverarsela, designando in essa, a quanto pare, quell'unica ma fatale debolezza senza la quale non esiste eroe

veramente tragico . La 'nobile serenità' viene prima; l'ira' viene dopo. Tiresia suscita un primo accesso; Creonte ne causa un secondo. Nel racconto che fa del proprio passato, Edipo ci informa di aver sempre agito sotto l'influenza di questo stesso 'difetto'. Egli si rimprovera per l'importanza eccessiva da lui attribuita, un tempo, a parole campate in aria. Un compagno di bevute, a Corinto, gli aveva dato del figlio presunto. Era già l'ira che spingeva allora Edipo fuori Corinto. Ed è stata l'ira che, a un incrocio, l'ha portato a colpire il vecchio sconosciuto che gli sbarrava il passo . La descrizione è abbastanza giusta e, per designare le reazioni "personali" dell'eroe, il termine ira non è peggiore di un altro. Ci si deve soltanto chiedere se tutte queste ire distinguano davvero Edipo dagli altri personaggi. In altre parole, si può affidare loro il ruolo differenziale richiesto dalla nozione stessa di 'carattere'? A guardare le cose un po' più da vicino, ci si accorge che l'ira' è presente ovunque nel mito. Certo era già un'ira sorda quella che incitava il compagno di Corinto a gettare il dubbio sui natali dell'eroe. E' l'ira che, all'incrocio fatale, induce Laio ad alzare per primo la frusta contro suo figlio. Ed è a una prima ira, necessariamente anteriore a tutte quelle di Edipo, pur non essendo veramente originaria, che va attribuita la decisione paterna di sbarazzarsi di questo stesso figlio .

Nella tragedia, nemmeno Edipo ha il monopolio dell'ira. Quali che siano le intenzioni dell'autore, non vi sarebbe disputa tragica se gli altri protagonisti non andassero in collera anch'essi. Indubbiamente, queste ire seguono quelle dell'eroe solo con un certo ritardo. Si è tentati di vedere in loro 'giuste rappresaglie', ire seconde e perdonabili, rispetto all'ira prima e imperdonabile di Edipo. Ma abbiamo appena visto, appunto, che l'ira di Edipo non è mai veramente prima; è sempre preceduta e determinata da un'ira anteriore. E nemmeno questa è veramente originaria. Qualsiasi ricerca dell'origine, nell'ambito della violenza impura, è propriamente mitica. Non

ci si può impegnare in una ricerca del genere, né soprattutto credere che possa dare risultati, senza distruggere la reciprocità violenta, senza ricadere nelle differenze mitiche alle quali la tragedia si sforza di sfuggire . Tiresia e Creonte conservano per un momento il loro sangue freddo. Ma la loro iniziale serenità ha la sua contropartita nella serenità di Edipo stesso, durante la prima scena. In verità, si ha sempre a che fare con un alternarsi di serenità e d'ira. La sola differenza tra Edipo e i suoi avversari sta nel fatto che Edipo è il primo a entrare in giuoco, sul piano scenico della tragedia. Ha quindi sempre un certo anticipo sui suoi partner. Pur non essendo simultanea, non per questo la simmetria è meno reale. Tutti i protagonisti occupano le stesse posizioni di fronte a uno stesso oggetto, non insieme ma a turno. Tale oggetto non è altro che il conflitto tragico, di cui già vediamo e vedremo meglio più avanti che fa tutt'uno con la peste. Anzitutto, ciascuno si crede capace di padroneggiare la violenza ma è la violenza che padroneggia successivamente tutti i protagonisti, inserendoli a loro insaputa in un giuoco, quello della reciprocità violenta, al quale credono sempre di sfuggire per il fatto che considerano permanente ed essenziale un'esteriorità accidentale e temporanea .

I tre protagonisti si credono superiori al conflitto. Edipo non è di Tebe; Creonte non è re; Tiresia si libra in alto. Creonte riporta da Tebe l'ultimo oracolo. Edipo e soprattutto Tiresia vantano al loro attivo tantissime prodezze divinatorie. Hanno il prestigio dell'"esperto" moderno, dello "specialista" che non viene disturbato se non per risolvere un caso difficile. Ognuno crede di contemplare dal di fuori, da osservatore distaccato, una situazione che non lo riguarda minimamente. Ognuno vuole assumere il ruolo dell'arbitro imparziale, del giudice sovrano. La solennità dei tre saggi cede presto al furore cieco quando vedono contestato il loro prestigio, non foss'altro che dal silenzio degli altri due .

La forza che risucchia i tre uomini nel conflitto fa tutt'uno con la loro illusione di superiorità o, se si vuole, con la loro "hybris". In altre parole, nessuno possiede la "sophrosyne" e, anche su questo piano, non ci sono che differenze illusorie oppure esse vengono subito soppresse.

Il passaggio dalla serenità all'ira si compie ogni volta per una identica necessità. Non si potrebbe, se non arbitrariamente, riservare a Edipo e battezzare 'tratto caratteriale' quel che appartiene ugualmente a tutti, specie se questa comune appartenenza è richiesta dal contesto tragico, se la lettura che essa consente è di una coerenza superiore a qualunque interpretazione psicologizzante .

Lungi dall'accentuare le diverse altezze di esseri individualizzati dall'opposizione reciproca, i protagonisti si riducono tutti all'identità di una stessa violenza; il turbine che li trascina fa di tutti esattamente la stessa cosa. Alla prima occhiata su un Edipo già ebbro di violenza che lo invita a 'dialogare', Tiresia capisce il proprio errore, troppo tardi, però, per trarne profitto: «Ahimè! Ahimè! com'è terribile sapere quando il sapere non serve a nulla a colui che lo possiede! Non l'ignoravo; ma l'ho dimenticato. Altrimenti non sarei venuto» .

La tragedia non ha nulla di una "vertenza". Bisogna attenersi strettamente alla simmetria conflittuale, non fosse che per far apparire i limiti dell'ispirazione tragica. Affermando che non c'è differenza fra gli antagonisti della disputa tragica affermiamo, in ultima analisi, che non c'è differenza tra il 'vero' e il 'falso' profeta. C'è qui qualcosa d'inverosimile e persino d'impensabile. Non è forse Tiresia che, per primo, proclama la verità di Edipo, mentre Edipo, invece, prorompe in calunnie odiose nei suoi confronti? All'entrata in scena di Tiresia, la nostra simmetria tragica riceve una smentita categorica. Non appena scorge quel nobile personaggio, il coro esclama: «Ecco che conducono qui l'illustre indovino, il solo uomo nel cui petto alberghi la verità» . Si ha qui a che fare proprio con il



profeta infallibile e onnisciente. Egli possiede una verità bell'e pronta, un segreto lungamente covato e tesaurizzato. Per una volta, trionfa la differenza. Qualche riga più in là, tuttavia, essa si cancella di nuovo e riappare la reciprocità, più esplicita che mai. Tiresia stesso respinge l'interpretazione tradizionale del proprio ruolo, quella stessa che il coro ha appena formulato. Rispondendo a Edipo che lo interroga con spirito di derisione sull'origine dei suoi doni profetici, egli nega di possedere una qualche verità che non gli venga dal suo avversario stesso: EDIPO. Chi ti ha insegnato la verità? Il tuo mestiere di profeta, certo? TIRESIA. Me l'hai insegnata tu costringendomi a parlare contro il mio volere . Se prendiamo sul serio queste righe, la terribile maledizione che Tiresia ha appena lanciato in faccia a Edipo, l'accusa di parricidio e d'incesto, non ha nulla a che vedere con un messaggio soprannaturale. Ci viene suggerita un'altra origine. Tale accusa fa tutt'uno con la logica delle rappresaglie; ha le sue radici nello scambio ostile della disputa tragica. E' Edipo che dirige a sua insaputa il giuoco costringendo Tiresia a parlare contro il suo volere. Edipo, per primo, accusa Tiresia di aver avuto parte nell'assassinio di Laio; costringe Tiresia a compiere rappresaglie nei suoi confronti, a rimandargli l'accusa . La sola differenza tra l'accusa e la controaccusa è il paradosso che fonda quest'ultima; tale paradosso potrebbe costituire una debolezza ma si capovolge in forza. Al «tu sei colpevole» di Edipo, Tiresia non si accontenta di rispondere con un semplice «tu sei colpevole», identico e di senso contrario. Egli sottolinea ciò che, nella sua particolare prospettiva, gli appare come lo scandalo della sua accusa, lo scandalo di una colpevolezza accusatrice: «Tu che mi accusi e ti credi innocente, sei tu, oh meraviglia, il colpevole. Colui che tu perseguiti non è altri che te stesso» .

Non tutto è falso, naturalmente, in questa polemica. Accusare l'altro dell'uccisione di Laio è vedere in lui l'unico responsabile della crisi sacrificale. "Tutti" sono ugualmente

responsabili poiché tutti, si è visto, partecipano alla distruzione dell'ordine culturale. I colpi che si scambiano i fratelli nemici non sempre raggiungono le persone ma scuotono la monarchia e la religione. Ognuno rivela sempre meglio la verità dell'altro che egli denuncia senza però riconoscervi mai la propria. Ognuno vede nell'altro l'usurpatore di una legittimità che crede di difendere ma non cessa di indebolire. Nulla si può affermare o negare di uno dei due avversari che subito non si debba affermare o negare dell'altro. La reciprocità si nutre, a ogni istante, degli sforzi di ognuno per distruggerla. La disputa tragica è proprio l'equivalente verbale del combattimento dei fratelli nemici, Eteocle e Polinice. In una serie di battute delle quali nessuno, per quel che ne so, ha proposto una interpretazione soddisfacente, Tiresia mette in guardia Edipo contro la natura puramente reciproca della sventura che si avvicina, cioè dei colpi che si assesteranno l'un l'altro. Il ritmo stesso delle frasi, gli effetti di simmetria prefigurano e danno l'avvio alla disputa tragica. Qui è l'azione stessa della reciprocità violenta a cancellare ogni differenza tra i due uomini: «Via, lasciami tornare a casa; se mi ascolti, ci sarà meno difficile sopportare, io la mia sorte, tu la tua..»

«Ah! vedo che anche tu ora non dici ciò che dovresti; e siccome temo di commettere lo stesso errore a mia volta..»

«... Ma no, non aspettarti da me che riveli la mia sventura - per non dire la tua..»

«Non voglio affliggere né te né me..»

«Tu mi rimproveri la mia furiosa caparbia, mentre non sai vedere quello che alberga in te, ed è me che biasimi poi». L'indifferenziazione violenta, l'identità degli antagonisti rende bruscamente intelligibili delle battute che esprimono perfettamente la verità del rapporto tragico. Il fatto che queste battute sembrano, ancor oggi, oscure, conferma il nostro misconoscimento di quel rapporto. Tale misconoscimento non è del resto senza motivo. Non possiamo persistere, come

facciamo in questo momento, nella simmetria tragica senza contraddire i dati fondamentali del mito .

Se il mito non pone esplicitamente il problema della differenza, lo risolve però, e in maniera brutale quanto formale. Tale soluzione è il parricidio e l'incesto. Nel mito propriamente detto, tra Edipo e gli altri, non si parla di identità e di reciprocità. Di Edipo si può affermare una cosa almeno che non è valida per nessun altro. Egli solo è colpevole del parricidio e dell'incesto. Ci appare come un'eccezione mostruosa; non assomiglia a nessuno e nessuno assomiglia a lui . La lettura tragica si oppone radicalmente al contenuto del mito. Non si potrebbe restarle fedeli senza rinunciare al mito stesso. Gli interpreti dell'"Edipo re" hanno sempre fatto in modo di concludere una specie di compromesso che dissimuli la contraddizione. Per noi non si tratta di rispettare il vecchio compromesso o di cercarne di nuovi. C'è di meglio da fare. Bisogna seguire la prospettiva tragica fino in fondo, se non altro per vedere dove ci porta. Ha forse qualcosa di essenziale da dirci sulla genesi del mito .

Bisogna anzitutto ritornare al parricidio e all'incesto, interrogarsi sull'attribuzione esclusiva di tali delitti a un protagonista particolare. La tragedia, come si è visto, trasforma l'uccisione di Laio, come pure il parricidio e l'incesto, in uno scambio di maledizioni tragiche. Edipo e Tiresia addossano l'uno all'altro la responsabilità del disastro che opprime la città. Il parricidio e l'incesto sono soltanto una variazione particolarmente piccante di questo scambio di buone maniere. Non c'è alcun motivo, a questo stadio, perché la colpevolezza si fissi su questi piuttosto che su quegli. Tutto è uguale da una parte e dall'altra. Niente permette di decidere; eppure il mito deciderà e in modo inequivocabile. Alla luce della reciprocità tragica, è opportuno chiedersi su quali basi e in quali condizioni il mito possa decidere .

Un'idea strana, quasi fantastica, non può mancare, a questo punto, di attraversarci la mente. Se eliminiamo le testimonianze che si accumulano contro Edipo nella seconda parte della tragedia, possiamo immaginarci che la conclusione del mito, lungi dall'essere la verità che piomba dal cielo per fulminare il colpevole e illuminare tutti i mortali, non sia altro che la vittoria camuffata di un partito su un altro, il trionfo di una lettura polemica sulla sua rivale, l'adozione da parte della comunità di una versione degli eventi che inizialmente appartiene soltanto a Tiresia e a Creonte, e che solo in seguito sarà di tutti e di nessuno, essendo divenuta la verità del mito stesso. In questo punto, il lettore potrebbe credere che noi manteniamo strane illusioni sul potenziale 'storico' dei testi che commentiamo e sul tipo d'informazione che può esser loro ragionevolmente richiesta. Presto si renderà conto, spero, che i suoi timori sono infondati. Prima di proseguire, però, bisogna soffermarsi su un altro tipo di obiezioni che la presente lettura non può mancare di sollevare.

La critica letteraria si interessa soltanto alla tragedia; il mito, per essa, rimane un dato imprescrittibile che neanche si pensa di toccare. La scienza dei miti, invece, lascia la tragedia in disparte; si crede persino tenuta a ostentare una certa diffidenza nei suoi confronti. Questa divisione del lavoro risale, in verità, ad Aristotele che, nella "Poetica", ci insegna che il buon autore tragico non tocca e non deve toccare i miti, perché tutti li conoscono; deve accontentarsi di trarre da essi dei 'soggetti'. E' questo divieto di Aristotele che ancora ci impedisce di confrontare la simmetria tragica con la differenza mitica e, facendo ciò, protegge tanto la 'letteratura' che la 'mitologia' e i loro rispettivi cultori dalle conseguenze radicalmente sovversive che potrebbe avere, per gli uni come per gli altri, un tale confronto. E' in tale confronto che intendiamo impegnarci. Ci si chiede, a dir il vero, come i lettori attenti dell'"Edipo re" siano sempre riusciti a sottrarvisi. Al

parossismo del conflitto tragico Sofocle ha introdotto nel suo testo due battute che ci sembrano stupefacenti poiché richiamano nuovamente l'ipotesi da noi suggerita. La caduta prossima di Edipo non ha nulla a che vedere con una mostruosità eccezionale, in essa si deve vedere il risultato della sconfitta nello scontro tragico. Al coro che lo supplica di risparmiare Creonte, Edipo risponde: «Ecco quello che chiedi! In tal caso, sappilo, tu vuoi la mia morte o il mio esilio». Il coro insiste. Creonte non merita la sorte che gli riserva il suo avversario. Bisogna permettergli di allontanarsi liberamente. Edipo cede, ma a malincuore, e non senza attirare ancora una volta l'attenzione del coro sul carattere della lotta il cui esito è ancora indeciso. Non espellere o non uccidere il fratello nemico, vuol dire votare se stesso all'espulsione o alla morte: «Ebbene sia! parta pure! dovessi perire per certo, o vedermi espulso con la forza e ignominiosamente da Tebe».

Si possono mettere tali battute sul conto dell'"illusione tragica"? Le letture tradizionali non possono fare altro, ma allora sarebbe meglio riferire a questa stessa illusione l'intera tragedia e il suo prodigioso equilibrio. E' ora di offrire una possibilità alla visione tragica. E abbiamo l'oscura sensazione che a ciò ci spinga lo stesso Sofocle. Eppure sarà proprio Sofocle ora a sottrarsi. Il sovvertimento tragico ha i suoi limiti. Se è vero che chiama in causa il contenuto del mito, lo fa sempre soltanto in modo sordo e indiretto. Non riuscirebbe ad andare oltre senza togliersi da solo la parola, senza far saltare il quadro mitico fuori del quale non esisterebbe.

Non abbiamo più né guida né modello; non partecipiamo ad alcuna attività culturale definibile. Non possiamo far appello ad alcuna disciplina riconosciuta. Quel che vogliamo fare è estraneo alla tragedia o alla critica letteraria quanto all'etnologia o alla psicoanalisi. Bisogna ritornare ancora una volta ai 'delitti' del figlio di Laio. Essere regicidi nell'ordine della "polis" ed essere parricidi nell'ordine della famiglia è

esattamente la stessa cosa. Nell'uno come nell'altro caso, il colpevole trasgredisce la differenza più fondamentale, più elementare e più imprescrittibile. Diventa, letteralmente, l'assassino della differenza . Il parricidio è l'instaurazione della reciprocità violenta tra padre e figlio, la riduzione del rapporto paterno alla 'fraternità' conflittuale. La reciprocità è nettamente indicata nella tragedia. Laio, si è già detto, esercita pur sempre una violenza contro Edipo, prima ancora che Edipo gliela restituisca .

Quando riesce ad assorbire anche il rapporto tra padre e figlio, la reciprocità violenta non lascia più nulla fuori del suo raggio. E assorbe quel rapporto quanto più completamente possibile, facendone una rivalità non per un oggetto qualunque ma per la madre, vale a dire per l'oggetto più formalmente riservato al padre, più rigorosamente vietato al figlio. L'incesto è anch'esso violenza, violenza estrema, e perciò distruzione estrema della differenza, distruzione dell'altra differenza principale in seno alla famiglia, la differenza con la madre. Fra tutti e due, il parricidio e l'incesto completano il processo d'indifferenziazione violenta. Il pensiero che assimila la violenza alla perdita delle differenze deve sfociare nel parricidio e nell'incesto come termine ultimo della sua traiettoria. Non rimane nessuna possibilità di differenza; nessun settore della vita può più sfuggire alla violenza (13) . Il parricidio e l'incesto verranno dunque definiti in funzione delle loro conseguenze. La mostruosità di Edipo è contagiosa; anzitutto si allarga a tutto ciò che egli genera. Il processo della generazione perpetua l'abominevole mescolanza di sangui che è essenzialmente importante separare. Il parto incestuoso si riporta a uno sdoppiamento informe, a una sinistra ripetizione del Medesimo, a una mescolanza impura di cose innominabili. L'essere incestuoso, insomma, espone la comunità allo stesso pericolo dei gemelli. Sono proprio gli effetti, reali e trasfigurati,

della crisi sacrificale che vengono sempre menzionati dalle religioni primitive quando enumerano le conseguenze dell'incesto. Rivelatore è il fatto che le madri dei gemelli siano spesso sospettate di averli generati in rapporti incestuosi .

Sofocle attribuisce l'incesto di Edipo al dio Imene, direttamente implicato nella vicenda in qualità di dio delle regole matrimoniali e di tutte le differenze familiari .

«Imene, Imene, cui debbo la vita, che, dopo avermi fatto nascere, hai ancora una volta fatto maturare lo stesso seme, rivelando, in tal modo, al mondo "padri, fratelli, figli, tutti dello stesso sangue! spose a un tempo mogli e madri!"» .

Il parricidio e l'incesto, come si vede, acquisiscono il loro senso autentico soltanto in seno alla crisi sacrificale e in relazione a essa. Non è a un individuo particolare o a tutti gli individui in genere, è a una situazione storica determinata, è alla crisi delle differenze che Shakespeare riferisce il tema del parricidio in "Troilo e Cressida". La reciprocità violenta sfocia nell'uccisione del padre: "and the rude son should strike his father dead" .

Nel mito di Edipo, invece - non diciamo nella tragedia - il parricidio e l'incesto sembrano non avere nessuna attinenza o misura comune con qualunque altra cosa, fosse pure con l'infanticidio mancato di Laio. E' questa una cosa a parte, un'enormità tale che riesce impossibile pensarla con gli elementi di simmetria conflittuale che la circondano. Vi si scorge un disastro staccato da ogni contesto, che colpisce il solo Edipo, sia per caso, sia che il 'destino' o altre potenze sacre abbiano deciso così

Avviene per il parricidio e l'incesto esattamente come per i gemelli in numerose religioni primitive. I delitti di Edipo stanno a significare la fine di ogni differenza, ma diventano, per il fatto stesso di esser attribuiti a un individuo particolare, una nuova differenza, la mostruosità del solo Edipo. Proprio

quando dovrebbero riguardare tutti o nessuno, essi diventano l'affare di uno solo .

Il parricidio e l'incesto svolgono dunque esattamente lo stesso ruolo, nel mito di Edipo, degli altri motivi mitici e rituali già presi in considerazione nei capitoli precedenti. Molto più che designare la crisi sacrificale, essi la mascherano. Esprimono, certo, la reciprocità e l'identità violenta ma in forma così estrema da atterrire, e per farne il monopolio esclusivo di un individuo particolare: perdiamo, insomma, di vista questa stessa reciprocità sia perché essa è comune a tutti i membri della comunità sia perché definisce la crisi sacrificale . Di fronte al parricidio e all'incesto, vi è un altro tema che maschera anch'esso la crisi sacrificale invece di designarla, ed è la peste . Si è già parlato delle diverse epidemie come di un 'simbolo' della crisi sacrificale. Anche se Sofocle ha pensato alla famosa peste del 430, c'è di più e dell'altro nella peste di Tebe oltre alla malattia microbica dello stesso nome. L'epidemia che interrompe tutte le funzioni vitali della città non potrebbe essere estranea alla violenza e alla perdita delle differenze. E' l'oracolo stesso a rendere evidente la cosa. Alla presenza contagiosa di un assassino egli attribuisce il disastro . La tragedia ci mostra chiaramente come il contagio fa tutt'uno con la violenza reciproca. Il gioco dei tre protagonisti aspirati a turno dalla violenza si confonde con gli sviluppi del flagello, sempre pronto ad abbattere coloro che pretendono di dominarlo. Senza arrivare ad assimilare esplicitamente le due serie, il testo attira la nostra attenzione sul loro parallelismo. Supplicando Edipo e Creonte di riconciliarsi, il coro esclama: «Questa terra che muore affligge l'anima mia, se ai mali di ieri devo vedere ora aggiungersi altri mali che provengono da voi due» .

Nella tragedia e fuori di essa la peste simboleggia la crisi sacrificale, cioè esattamente la stessa cosa del parricidio e dell'incesto. Si ha il diritto di chiedersi perché siano necessari



due temi, piuttosto che uno, e se i due temi abbiano davvero lo stesso ruolo .

E' opportuno accostare i due temi per vedere in che cosa differiscano l'uno dall'altro e quale ruolo possa avere tale differenza. Diversi aspetti perfettamente reali della crisi sacrificale sono presenti nei due temi, ma distribuiti differentemente. Nella peste emerge un solo aspetto ed è il carattere collettivo del disastro, il contagio universale; sono eliminate la violenza e la non-differenza. Nel parricidio e nell'incesto, invece, sono presenti la violenza e la non-differenza, esaltate e concentrate al massimo, ma in un solo individuo; è la dimensione collettiva, stavolta, a essere eliminata .

Dietro il parricidio e l'incesto da una parte e la peste dall'altra, veniamo ad avere due volte la stessa cosa, cioè il mascheramento della crisi sacrificale, ma non è lo stesso mascheramento. Tutto ciò che manca al parricidio e all'incesto per rivelare pienamente la crisi, ce lo fornisce la peste. E viceversa, tutto ciò che manca alla peste per esprimere

inequivocabilmente detta crisi, lo possiedono il parricidio e l'incesto. Se si operasse la fusione dei due temi ripartendone la sostanza in modo uniforme su tutti i membri della comunità, si ritroverebbe la crisi stessa. Risulterebbe impossibile affermare o negare, ancora una volta, checchessia di un individuo qualsiasi senza che si debba subito dopo affermarlo o negarlo di tutti gli altri. La responsabilità sarebbe condivisa da tutti .

Se la crisi scompare, se la reciprocità universale è eliminata, ciò avviene grazie alla distribuzione ineguale di aspetti molto reali di tale crisi. Niente viene realmente sottratto e niente viene aggiunto; tutta l'elaborazione mitica si riduce a uno spostamento dell'indifferenziazione violenta che abbandona i Tebani per accumularsi tutta quanta sulla persona di Edipo. Su di lui si condensano le forze malefiche che assediavano i Tebani .

Alla violenza reciproca ovunque diffusa, il mito sostituisce la tremenda trasgressione di un individuo unico. Edipo non è colpevole in senso moderno ma è responsabile delle sventure della città. Il suo ruolo è quello di un vero e proprio capro espiatorio umano . Sofocle fa pronunciare a Edipo, nella conclusione, le parole più adatte a rassicurare i Tebani, a convincerli cioè che nulla è accaduto nella loro città di cui la vittima espiatoria non sia la sola responsabile, e di cui essa sola non debba pagare le conseguenze: «Ah! credetemi, non abbiate timore: questi miei mali non c'è nessun altro mortale fatto per sopportarli» .

Edipo è il responsabile per eccellenza, responsabile a tal punto, in verità, che di responsabilità non ne resta più per nessun altro. L'idea della peste deriva da tale mancanza. La peste è ciò che resta della crisi sacrificale quando la si è svuotata di tutta la sua violenza. La peste già ci introduce nel clima della medicina microbica del mondo moderno. Non ci sono che malati, ormai, e nessuno ha conti da rendere a nessuno, tranne Edipo naturalmente .

Per liberare la città intera dalla responsabilità che grava su di essa, per fare della crisi sacrificale la peste, svuotandola della sua violenza, bisogna riuscire a trasferire tale violenza su Edipo, o più generalmente su un individuo unico. Tutti i protagonisti, nella disputa tragica, si sforzano di operare questo transfert. L'inchiesta su Laio, come si è visto, è un'inchiesta sulla crisi sacrificale stessa. Si tratta sempre di addossare la responsabilità del disastro a un individuo particolare, di rispondere alla domanda mitica per eccellenza: «Chi ha cominciato?». Edipo non riesce a fissare il biasimo su Creonte e Tiresia, ma Creonte e Tiresia riescono perfettamente a fissare questo stesso biasimo su Edipo. L'intera inchiesta è una caccia al capro espiatorio che, in fin dei conti, si ritorce contro colui che l'ha inaugurata .

Dopo aver oscillato fra i tre protagonisti l'accusa decisiva finisce per fissarsi su uno di essi. Avrebbe anche potuto fissarsi

su un altro, o non fissarsi affatto. Qual è il misterioso meccanismo capace di immobilizzarla? L'accusa che ormai passerà per 'vera' non si distingue in niente da quelle che passeranno ormai per 'false', se non per il fatto che nessuna voce si alza a contraddire chicchessia. Una versione particolare degli eventi riesce a imporsi; essa perde il suo carattere polemico per divenire la verità del mito, il mito stesso. La fissazione mitica va definita una manifestazione di unanimità. Là dove si incrociavano due, tre, mille accuse simmetriche e contrarie, una sola ha il sopravvento, e intorno a essa tutto tace. L'antagonismo di ognuno contro ogni altro fa posto all'unione di tutti contro uno solo. Che cos'è questo miracolo? In che modo l'unità della comunità, completamente disfatta dalla crisi sacrificale, può improvvisamente ricomporsi? Siamo al parossismo della crisi; le circostanze paiono sfavorevoli al massimo a questo capovolgimento improvviso. Diventa impossibile trovare due uomini che s'intendano su alcunché; ognuno si sforza di sbarazzarsi del fardello collettivo sulle spalle del fratello nemico. Nella comunità tutta quanta infiammata, sembra regnare un caos indescrivibile. Nessun filo conduttore collega, a quanto pare, tutti i conflitti, tutti gli odii, tutte le fascinazioni particolari. Nell'istante in cui tutto pare perduto, in cui il non-senso trionfa nell'infinita diversità dei sensi contraddittori, la soluzione è invece vicinissima; la città intera in uno slancio unitario si getterà nell'unanimità violenta che la libererà.

Donde viene questa misteriosa unanimità? Nella crisi sacrificale, gli antagonisti si credono tutti separati da una formidabile differenza. In realtà, tutte le differenze a poco a poco si cancellano. Dappertutto è lo stesso desiderio, lo stesso odio, la stessa strategia, la stessa illusione di una formidabile differenza nell'uniformità sempre più completa. Man mano che si esaspera la crisi, i membri della comunità diventano tutti

gemelli della violenza. Diremo che sono i "doppi" gli uni degli altri .

Nella letteratura romantica, nella teoria animistica del religioso primitivo e nella psichiatria moderna, il termine "doppio" indica sempre un fenomeno essenzialmente immaginario e irreali. Non così in questo caso. Benché il rapporto dei "doppi" comporti aspetti allucinatori che tratteremo poi, esso non ha nulla di immaginario; come pure la simmetria tragica di cui è la perfetta espressione . Se la violenza rende realmente uniformi gli uomini, se ciascuno diviene il doppio o il 'gemello' del suo antagonista, se tutti i doppi sono gli stessi, chiunque tra loro può divenire, in qualunque momento, il doppio di tutti gli altri, vale a dire l'oggetto di una fascinazione e di un odio universali. Una sola vittima può sostituirsi a tutte le vittime potenziali, a tutti i fratelli nemici che ciascuno si sforza di espellere, vale a dire a tutti gli uomini senza eccezione, all'interno della comunità. Perché il sospetto di ognuno contro ogni altro divenga la convinzione di tutti contro uno solo, non è necessario niente o quasi niente. L'indizio più irrisorio, la supposizione più insignificante si comunicherà dagli uni agli altri a velocità vertiginosa e si trasformerà quasi istantaneamente in prova irrefutabile. La convinzione cresce a vista d'occhio, poiché ciascuno deduce la propria da quella degli altri, sotto l'effetto di una "mimesis" quasi istantanea. La ferma credenza di tutti non esige altra verifica al di là dell'unanimità irresistibile della propria insensatezza . L'universalizzazione dei doppi, la scomparsa totale delle differenze che esaspera gli odii ma li rende perfettamente intercambiabili costituisce la condizione necessaria e sufficiente dell'unanimità violenta. Perché l'ordine possa rinascere bisogna anzitutto che il disordine arrivi al culmine, perché i miti possano ricomporsi bisogna anzitutto che siano interamente decomposti .

Là dove qualche momento prima c'erano mille conflitti particolari, mille coppie di fratelli nemici isolati gli uni dagli altri, c'è nuovamente una comunità, interamente una nell'odio che le ispira uno soltanto dei suoi membri. Tutti i rancori sparsi su mille individui differenti, tutti gli odii divergenti, ormai convergeranno su un unico individuo, la "vittima espiatoria".

La direzione generale della presente ipotesi sembra chiara. Qualsiasi comunità in preda alla violenza o oppressa da qualche disastro al quale è incapace di porre rimedio si getta volentieri in una caccia cieca al 'capro espiatorio'. Istintivamente, si cerca un rimedio immediato e violento alla violenza insopportabile. Gli uomini vogliono convincersi che i loro mali dipendono da un unico responsabile di cui sarà facile sbarazzarsi.

Viene subito da pensare, qui, alle forme di violenza collettiva che si scatenano spontaneamente nelle comunità in crisi, ai fenomeni come il linciaggio, il pogrom, la 'giustizia sommaria', eccetera. E' rivelatore il fatto che tali violenze collettive si giustificano da sole, il più delle volte, con accuse di tipo edipico, parricidio, incesto, infanticidio, eccetera.

L'accostamento ha soltanto valore limitato ma già chiarisce la nostra ignoranza. Chiarisce la segreta parentela di testi tragici in apparenza estranei gli uni agli altri. Non sappiamo fino a che punto Sofocle supponesse la verità quando scriveva l'"Edipo re". I testi citati in precedenza rendono poco credibile la tesi di un'ignoranza profonda quanto la nostra. L'ispirazione tragica potrebbe anche essere inseparabile da un certo sospetto per quanto riguarda la vera genesi di certi temi mitologici. Si possono qui citare altre tragedie oltre l'"Edipo re" e altri poeti oltre Sofocle, specie Euripide.

Andromaca è l'amante, Ermione la sposa legittima di Pirro. Le due donne, vere sorelle nemiche, hanno una disputa tragica. La sua esasperazione crescente spinge la sposa umiliata a proferire contro la rivale l'accusa tipica di «parricidio e

d'incesto», quella stessa che Tiresia proferisce contro Edipo nello stesso momento cruciale di un'altra tragedia: «Sino a che punto, sciagurata, hai potuto smarrirti? Il figlio dell'uomo che ha ucciso tuo marito [Pirro, figlio d'Achille che ha ucciso Ettore], tu osi dormire con lui e avere dei figli da quell'assassino. La razza dei Barbari è tutta fatta così. Il padre va a letto con la figlia, il figlio con la madre, la sorella col fratello. Anche i parenti più prossimi s'uccidono fra di loro senza che alcuna legge lo proibisca. Non venire tra noi a portare codeste usanze» .

La 'proiezione' è evidente. La straniera incarna da sola tutta la crisi sacrificale che minaccia la città. I misfatti di cui la si dichiara capace costituiscono un vero catalogo dei temi mitici e perciò dei soggetti tragici nel mondo greco. L'ultima frase, sinistra: «Non venire tra noi a portare codeste usanze», suggerisce già il terrore collettivo che l'odio di Ermione potrebbe scatenare contro Andromaca. E' il meccanismo della vittima espiatoria che prende forma.. .

Stentiamo a credere che Euripide non sapesse quel che faceva quando scriveva quel testo, che non avesse alcuna coscienza dello stretto rapporto esistente tra i temi della sua opera e i meccanismi collettivi ai quali qui allude, che non cercasse tacitamente di mettere all'erta il suo pubblico, di provocare un'inquietudine che egli, peraltro, si rifiuta o non riesce mai né a precisare né a dissipare .

Anche noi crediamo di conoscere bene i meccanismi della violenza collettiva. Non conosciamo che forme degeneri e pallidi riflessi degli impulsi collettivi che assicurano l'elaborazione di un mito quale quello di Edipo. "L'unanimità violenta" si rivelerà a noi, nelle pagine che seguono, come il fenomeno fondamentale della religione primitiva; dovunque essa svolge un ruolo essenziale, scompare completamente o quasi dietro alle forme mitiche da essa generate; noi non

individuiamo mai altro che fenomeni marginali e imbastarditi, improduttivi sul piano dei miti e del rituale .

Ci si immagina che la violenza collettiva e in particolare l'unione di tutti contro un'unica vittima non costituiscano mai, nell'esistenza delle società, altro che aberrazioni più o meno patologiche e il cui studio non potrebbe fornire un importante contributo alla sociologia. La nostra razionalistica innocenza - sulla quale ci sarebbe molto da dire - si rifiuta di attribuire alla violenza collettiva un'efficacia più che temporanea e limitata, un'azione 'catartica' analoga, tutt'al più, a quella che abbiamo riconosciuta più sopra al sacrificio rituale .

La permanenza più volte millenaria del mito edipico, il carattere imprescrittibile dei suoi temi, il rispetto quasi religioso di cui la cultura moderna continua a circondarlo, tutto questo già suggerisce quanto terribilmente siano sottovalutati gli effetti della violenza collettiva . Il meccanismo della violenza reciproca può essere descritto come un circolo vizioso; una volta penetratavi, la comunità è incapace di uscirne. Si può definire questo circolo in termini di vendetta e di rappresaglia; se ne possono dare diverse descrizioni psicologiche. Fintanto che, in seno alla comunità, vi è un capitale di odio e di diffidenza accumulati, gli uomini continuano ad attingervi e a farlo fruttare. Ciascuno si prepara contro l'aggressione probabile del vicino e interpreta i suoi preparativi come la conferma delle sue tendenze aggressive. In linea più generale, bisogna riconoscere alla violenza un carattere mimetico di intensità tale che la violenza non potrebbe morire da sé una volta impiantatasi nella comunità .

Per sfuggire al circolo, bisognerebbe liquidare i temibili arretrati di violenza che ipotecano il futuro, bisognerebbe privare gli uomini di tutti i modelli di violenza che non cessano di moltiplicarsi e di dar vita a nuove imitazioni. Se gli uomini riusciranno tutti a convincersi che uno solo di loro è responsabile di tutta la "mimesis" violenta, se riusciranno a

vedere in lui la 'macchia' che li contamina tutti, se saranno davvero unanimi nella loro credenza, tale credenza sarà confermata, poiché non ci sarà più in nessun posto, nella comunità, alcun modello di violenza da seguire o da respingere, cioè, inevitabilmente, da imitare e da moltiplicare. Distruggendo la vittima espiatoria, gli uomini crederanno di sbarazzarsi del loro male, ed effettivamente se ne sbarazzeranno poiché non ci sarà più, tra di loro, violenza fascinatrice . Ci pare assurdo attribuire al principio della vittima espiatoria la benché minima efficacia. Ma è sufficiente sostituire con "violenza", nel senso definito nel presente saggio, il "male" o i "peccati" che tale vittima si ritiene debba assumere, per capire che si potrebbe, certo, aver sempre a che fare con un'illusione e una mistificazione, ma con l'illusione e la mistificazione più formidabili e più ricche di conseguenze di tutta l'avventura umana .

Persuasi come siamo che il sapere è sempre una buona cosa, non concediamo che un'importanza minima, o al limite nessuna, a un meccanismo - quello della vittima espiatoria - che dissimula agli uomini la verità della loro violenza. Questo ottimismo potrebbe ben costituire il peggiore dei misconoscimenti. Se l'efficacia del transfert collettivo è letteralmente formidabile è proprio perché priva gli uomini di un sapere, quello della loro violenza, con il quale mai sono riusciti a coesistere .

Per tutta la durata della crisi sacrificale, come ci hanno mostrato Edipo e Tiresia, il sapere della violenza non cessa di aumentare; tuttavia, lungi dal riportare la pace, questo sapere che è sempre proiettato sull'altro, percepito come minaccia proveniente dall'altro, alimenta ed esaspera il conflitto. A questo sapere malefico e contagioso, a questa lucidità che poi non è altro che violenza, la violenza collettiva fa subentrare l'ignoranza più completa. Essa cancella d'un sol tratto i ricordi del passato; ecco perché la crisi sacrificale non appare mai in



una luce veridica nei miti e nel rituale; è quanto abbiamo constatato a più riprese nei nostri primi due capitoli, e il mito edipico ci ha offerto l'occasione, ancora una volta, di verificarlo. La violenza umana è sempre posta come esterna all'uomo; ecco perché si fonde e si confonde nel sacro, con le forze che gravano realmente sull'uomo dal di fuori, la morte, la malattia, i fenomeni naturali.. .

Gli uomini non possono far fronte all'insensata nudità della loro stessa violenza senza rischiare di abbandonarsi a tale violenza; essi l'hanno sempre misconosciuta, almeno parzialmente, e la stessa possibilità di società propriamente umane potrebbe in realtà dipendere da tale misconoscimento .

Il mito edipico, decostruito e spiegato come si è fatto nelle pagine precedenti, si basa su un meccanismo strutturante che fa tutt'uno con il meccanismo della vittima espiatoria. Bisognerà ora domandarsi se il meccanismo in questione figuri in altri miti oltre al mito edipico. Possiamo fin d'ora sospettare che costituisca uno dei procedimenti principali, forse il procedimento unico grazie al quale gli uomini riescono a espellere la verità della loro violenza, il sapere della violenza passata che avvelenerebbe il presente e il futuro se non riuscissero a sbarazzarsene, a rigettarla tutta quanta su un unico 'colpevole'. Insomma, per i Tebani la guarigione consiste nell'adottare il mito, nel fare di esso la versione unica e indiscutibile della crisi ormai superata, la carta di un ordine culturale rinnovato, nel convincersi, in altre parole, che la comunità non è mai stata malata d'altro che di peste. L'operazione esige una ferma credenza nella responsabilità della vittima espiatoria. E i primi risultati, la pace immediatamente restaurata, confermano l'identificazione dell'unico colpevole, avvalorano per sempre l'interpretazione che fa della crisi un male misterioso portato dall'esterno dalla macchia infame e di cui solo l'espulsione di quel portatore di germi può interrompere il propagarsi . Il meccanismo salvifico

è reale e, a guardare le cose un po' più da vicino, ci si accorge che è tutt'altro che dissimulato; in verità, esso ricorre in continuazione ma nel linguaggio e a partire dai temi che esso stesso ha fatto nascere. Tale meccanismo fa naturalmente tutt'uno con l'oracolo riferito da Creonte. Per guarire la città, bisogna identificare ed espellere l'essere impuro la cui presenza contamina tutta la città. In altre parole, bisogna che tutti si mettano d'accordo sull'identità di un unico colpevole. La vittima espiatoria rappresenta sul piano collettivo il ruolo di quell'oggetto che gli sciamani pretendono estrarre dal corpo dei loro malati e che poi presentano come la causa di tutto il male . Più avanti, del resto, vedremo che in entrambi i casi si tratta della stessa cosa (14). Ma i due termini della metafora non sono equivalenti. Il meccanismo dell'unanimità violenta non è modellato sulla tecnica degli sciamani, è tutt'altro che metaforico; ci sono invece buone ragioni per supporre che la tecnica degli sciamani sia modellata sul meccanismo dell'unanimità parzialmente individuato e interpretato in forma mitica . Il parricidio e l'incesto procurano alla comunità precisamente ciò di cui essa ha bisogno per cancellare la crisi sacrificale. Il testo del mito è lì per provarci che si tratta di un'operazione mistificatrice, certo, ma spaventosamente reale e permanente sul piano della cultura, fondatrice di una nuova verità. L'operazione, con ogni evidenza, non ha nulla a che vedere con un volgare camuffamento, con una cosciente manipolazione dei dati della crisi sacrificale. Essa ristabilisce l'ordine e la pace perché la violenza è unanime. I significati menzogneri da essa instaurati assumono per questo una forza incrollabile. La risoluzione unanime scompare, con la crisi sacrificale, dietro questi significati. Essa costituisce la molla strutturante del mito, invisibile fin quando la struttura rimane intatta. Non vi sarebbero "temi" senza la virtù strutturante dell'"anatema" .

Oggetto vero e proprio dell'"anatema" non è Edipo che è soltanto un tema tra i tanti, ma è l'unanimità stessa che, per mantenersi efficace, deve restare protetta da ogni contatto, da ogni sguardo, da ogni manipolazione possibile. Questo "anatema" si perpetua ancora ai giorni nostri, sotto la forma dell'oblio, dell'indifferenza che ispira la violenza collettiva, della sua insignificanza presunta proprio là dove viene avvertita.

Ancor oggi, la struttura del mito non è sovvertita; proiettarla tutta quanta nell'immaginario non vuol dire sovvertirla; anzi, essa è meno analizzabile che mai. Nessuna lettura ha mai raggiunto l'essenziale; nemmeno quella di Freud, la più geniale e la più ingannevole, è giunta al vero 'rimosso' del mito, che non è desiderio del parricidio e dell'incesto ma violenza che si dissimula dietro quei temi fin troppo visibili, minaccia di distruzione totale allontanata e dissimulata dal meccanismo della vittima espiatoria .

La nostra ipotesi non esige assolutamente la presenza, nel testo mitico, di un "tema" di condanna o di espulsione atto a evocare direttamente la violenza fondatrice. Anzi. L'assenza di questo tema in alcune versioni non compromette l'ipotesi qui proposta. Le tracce della violenza collettiva possono e devono cancellarsi. Ciò non vuol dire che i loro effetti siano esauriti; sono anzi più vivi che mai. Perché l'anatema produca tutti i suoi effetti, è bene che scompaia e si faccia dimenticare da solo .

Non l'assenza dell'anatema, ma piuttosto la sua presenza, nella tragedia, porrebbe un problema se non avessimo capito che l'ispirazione tragica opera una decostruzione parziale del mito. Più che una sopravvivenza, un segno d'arcaismo, nella riesumazione tragica dell'anatema religioso bisogna vedere un'"archeologia". L'anatema dell'"Edipo re" va classificato tra gli elementi della critica sofoclea del mito, forse più radicale ancora di quanto immaginiamo. Il poeta mette in bocca all'eroe

parole estremamente rivelatrici: «Presto, in nome degli dèi, nascondetemi da qualche parte lontano da qui: uccidetemi o gettatemi in mare in un punto dove non mi vediate mai». Il grado di comprensione al quale giunge il poeta, riguardo al mito e alla sua genesi, costituisce qui soltanto un problema secondario, senza risonanza sulla lettura del mito. Questa lettura adopera la tragedia come mezzo di approccio ma poggia interamente sui suoi risultati propri, sulla sua attitudine a decomporre i temi nella violenza reciproca e a ricomporli in funzione della violenza unilaterale e unanime, vale a dire del meccanismo della vittima espiatoria. Tale meccanismo non è tributario di nessun tema particolare, dal momento che tutti li genera. Non vi si può arrivare partendo da una lettura semplicemente tematica o strutturale.

Fino a ora in Edipo non abbiamo visto che la macchia infame, il ricettacolo della vergogna universale. L'Edipo di prima della violenza collettiva, l'eroe dell'"Edipo re" è essenzialmente questo. C'è un altro Edipo, quello che emerge dal processo violento considerato nel suo insieme. E' questo Edipo definitivo che ci è dato intravedere nella seconda tragedia edipica di Sofocle, "Edipo a Colono". Nelle prime scene, si ha sempre a che fare con un Edipo essenzialmente malefico. Quando gli abitanti di Colono scoprono il parricida sul territorio della loro città, si ritraggono con orrore. Nel corso dell'opera, tuttavia, si verifica un notevole mutamento. Edipo rimane pericoloso, persino terrificante, ma diviene anche assai prezioso. Il suo futuro cadavere costituisce una specie di talismano che Colono e Tebe si contendono con asprezza.

Che cos'è accaduto? Il primo Edipo è associato agli aspetti malefici della crisi. Non c'è in lui alcuna virtù positiva. Se la sua espulsione è 'buona', lo è in modo puramente negativo, nel modo in cui è buona per un organismo malato l'amputazione di un membro cancrenoso. Nell'"Edipo a Colono", invece, la visione si è ampliata. Dopo aver portato la discordia nella città,

la vittima espiatoria, allontanandosi, ha restaurato l'ordine e la pace. Mentre tutte le violenze anteriori non avevano fatto altro che raddoppiare la violenza, la violenza contro quella vittima particolare ha fatto miracolosamente cessare ogni violenza. Il pensiero religioso è inevitabilmente portato a interrogarsi sulla causa di questa straordinaria differenza. Tale interrogazione non è disinteressata. Essa tocca molto da vicino il benessere nonché l'esistenza della comunità. Il pensiero simbolico e, in verità, il pensiero umano nel suo insieme, non essendo mai giunto a individuare il meccanismo dell'unanimità violenta, si volge inevitabilmente verso la vittima e si chiede se questa non sia responsabile delle meravigliose conseguenze che la sua distruzione, o il suo esilio, comporta. L'attenzione si rivolge non solo ai tratti distintivi della violenza decisiva, ad esempio al tipo di uccisione che ha fatto scattare l'unanimità, ma anche alla persona stessa della vittima. Attribuire la conclusione benefica a questa vittima sembra tanto più logico in quanto la violenza esercitata contro di essa aveva proprio per obiettivo quello di riportare l'ordine e la pace .

Nel momento supremo della crisi, quando la violenza reciproca giunta al parossismo si trasforma d'un sol colpo in unanimità pacificatrice, le due facce della violenza paiono ravvicinate: gli estremi si toccano. Questa metamorfosi ha come perno la vittima espiatoria. Tale vittima sembra dunque riunire sulla sua persona gli aspetti più malefici e più benefici della violenza. Non è illogico vedere in essa l'incarnazione di un giuoco al quale gli uomini vogliono e possono credersi completamente estranei, il giuoco della loro stessa violenza giuoco di cui, effettivamente, sfugge loro la regola principale (15) . Non basta dire che la vittima espiatoria 'simboleggia' il passaggio dalla violenza reciproca e distruttrice all'unanimità fondatrice; è lei che assicura questo passaggio e fa una cosa sola con esso. Il pensiero religioso è inevitabilmente portato a vedere nella vittima espiatoria, cioè, semplicemente, nell'ultima

vittima, quella che subisce la violenza senza provocare nuove rappresaglie, una creatura soprannaturale che semina la violenza per poi raccogliere la pace, un salvatore temibile e misterioso che rende gli uomini malati per poi guarirli .

Per il pensiero moderno l'eroe non può diventare benefico senza cessare d'essere malefico e viceversa. Non è così per l'empirismo religioso che si accontenta di registrare, il più esattamente possibile, tutto quel che è accaduto ma senza penetrarne il motivo autentico. Edipo è prima malefico e poi benefico. Non si tratta di 'esonerrarlo' poiché non si è mai trattato di condannarlo nel senso moderno e moraleggiante del termine. Non è neppure il caso di procedere a una di quelle pompose 'riabilitazioni' di cui le persone che pretendono di aver abiurato qualsiasi prospettiva moraleggiante detengono, nel nostro tempo, il segreto. Il pensiero religioso è troppo modesto e terrorizzato per giudicare le cose così dall'alto; si riconosce insufficiente. L'unione misteriosa del più malefico e del più benefico è un fatto che non si tratta di negare né di trascurare poiché interessa in sommo grado la comunità, ma tale fatto sfugge totalmente al giudizio e alla comprensione umana. L'Edipo benefico di dopo l'espulsione prende il sopravvento sull'Edipo malefico di prima ma non lo annulla. Come potrebbe annullarlo dal momento che è l'espulsione di un colpevole ciò che ha provocato l'allontanamento della violenza? Il risultato conferma l'unanime attribuzione a Edipo del parricidio e dell'incesto. Se Edipo è salvatore, lo è in qualità di figlio parricida e incestuoso . Dalle due tragedie edipiche di Sofocle vien fuori uno schema di trasgressione e di salvezza che è familiare a tutti gli studiosi: lo si ritrova in un numero infinito di racconti mitologici e folkloristici, di fiabe, di leggende e persino di opere letterarie. Fomentatore di violenza e di disordine fin quando permane in mezzo agli uomini, l'eroe appare come una specie di redentore non appena viene eliminato, e ciò accade sempre con la violenza .

Capita anche che l'eroe, pur restando in molti casi un trasgressore, appaia essenzialmente come un distruttore di mostri. E' il caso di Edipo stesso nell'episodio della sfinge. Il mostro ha un po' lo stesso ruolo della peste di Tebe; terrorizza la comunità; da essa reclama un tributo periodico di vittime .

Dobbiamo subito chiederci se la spiegazione proposta per l'episodio principale del mito di Edipo non sia ugualmente applicabile a tutti quei testi, in altre parole se non si abbia a che fare, ogni volta, con le tracce differenziate di un'unica e identica operazione, quella della vittima espiatoria. Infatti, in tutti quei miti l'eroe magnetizza sulla sua persona una violenza che colpisce la comunità intera, una violenza malefica e contagiosa che la sua morte o il suo trionfo trasformano in ordine e sicurezza .

Altri temi ancora potrebbero dissimulare la crisi sacrificale e la sua risoluzione violenta, ad esempio il tema della salvezza collettiva, ottenuta dal dio o dal demone a prezzo di un'unica vittima, il tema dell'innocente, o del colpevole, gettato in pasto alla ferocia del mostro o del diavolo, abbandonato alla sua 'vendetta' o invece alla sua esigenza di 'giustizia' .

Il meccanismo della vittima espiatoria spiega i principali temi del mito di Edipo; risulta efficace sia sul piano della genesi sia sul piano della struttura. E' proprio ciò che ci hanno permesso di constatare le analisi precedenti. Ma constatiamo anche che questo genere di analisi potrebbe facilmente estendersi a un gran numero di miti. Siamo portati a chiederci se questo stesso meccanismo non finirà per rivelarsi come la molla strutturante di qualunque mitologia. E non è tutto; qualcosa d'altro e di più essenziale ancora è in giuoco se la formazione del sacro stesso, la trascendenza che lo caratterizza, dipende dall'unanimità violenta, dall'unità sociale fatta o rifatta nell'"espulsione" della vittima espiatoria. Se stanno così le cose non sono i miti soltanto a essere in causa ma i rituali e il momento religioso nel suo insieme . Non abbiamo per il

momento che una semplice ipotesi di cui alcuni elementi sono appena accennati o sono persino del tutto assenti. Nei capitoli che seguono bisognerà a un tempo precisare questa ipotesi e verificarla, rendere cioè manifesto un potere esplicativo che, per il momento, non facciamo che sospettare appena. Sapremo allora se tale ipotesi è capace di assumere il formidabile ruolo che sta prendendo forma a suo vantaggio. Bisogna anzitutto interrogarsi sulla natura stessa di tale ipotesi e sul modo in cui si presenta nel contesto del sapere contemporaneo .

Un po' dappertutto, certi testi si chiariscono già alla luce della presente lettura. Se Eraclito è il filosofo della tragedia, non può mancare di essere, a suo modo, il filosofo del mito, anch'egli deve avanzare verso la molla strutturante che cerchiamo di evidenziare. Forse ci spingiamo un po' troppo avanti, ma come non riconoscere che frammenti finora opachi, indecifrabili, propongono improvvisamente un significato manifesto? Nel frammento 60 non è forse, in epitome, espressa la genesi stessa del mito, la generazione degli dèi e della differenza sotto l'azione della violenza, in una parola tutto il capitolo che qui si conclude? «Polemos è padre e re di ogni cosa. Gli uni, li produce come dèi, e gli altri come uomini. Rende gli uni schiavi e gli altri liberi» .



#### 4.

## LA GENESI DEI MITI E DEI RITUALI

Nella riflessione sul religioso primitivo sono due le tesi che da lungo tempo si trovano di fronte. La più antica riconduce il rituale al mito; nel mito essa cerca sia l'evento reale, sia la credenza che dà origine alle pratiche rituali. La seconda si muove in senso inverso: riconduce al rituale non solo i miti e gli dèi ma, in Grecia, anche la tragedia e le altre forme culturali. Hubert e Mauss appartengono a questa seconda scuola. Del sacrificio essi fanno l'origine della divinità: «Il ripetersi di quelle cerimonie nelle quali, per abitudine o per tutt'altra ragione, una stessa vittima ricompariva a intervalli regolari, ha creato una sorta di personalità continua. Poiché il sacrificio conserva i suoi effetti secondari, la creazione della divinità diviene opera dei sacrifici anteriori» (16) .

Il sacrificio appare qui come l'origine di tutto il religioso. Come dire che non c'è nulla da chiedere a Hubert e a Mauss sull'origine del sacrificio stesso. A partire dal momento in cui si usa un fenomeno per spiegarne altri, ci si crede in generale dispensati dal fornire una spiegazione dello stesso. La sua trasparenza diventa una specie di dogma non formulato. Ciò che fa luce non ha bisogno di ricevere luce . Non solo Hubert e Mauss non dicono nulla sull'origine dei sacrifici ma non hanno quasi niente da dire nemmeno sulla loro 'natura' né sulla loro 'funzione', benché queste due parole figurino nel titolo della loro opera. Abbiamo visto più sopra che non si può prendere sul serio l'idea che i sacrifici abbiano per principale oggetto

quello di entrare in rapporto con 'gli dèi'. Se gli dèi non sono generati che al termine di una lunga ripetizione di sacrifici, come render conto della ripetizione stessa? A cosa pensavano i sacrificatori quando non avevano ancora dèi con cui 'comunicare'? Per chi e perché ripetevano i loro sacrifici davanti a un cielo totalmente vuoto? Per quanto divorante possa essere la passione che spinge l'antiteismo moderno a scaricare tutto su 'gli dèi' nella cultura umana, essa non deve più trarci in inganno; il sacrificio è cosa da uomini ed è in termini umani che va interpretato .

L'insufficienza di Hubert e Mauss sul piano della genesi e della funzione rende ancor più notevole la loro descrizione sistematica dell'operazione sacrificale. Non è possibile attribuire questo carattere sistematico a un'idea aprioristica che colorirebbe le analisi, dato che il sistema del sacrificio attende ancora la sua interpretazione. La somiglianza dei riti, nelle diverse culture che praticano il sacrificio, ha qualcosa di stupefacente. Le variazioni da cultura a cultura non sono mai sufficienti per compromettere la specificità del fenomeno. Hubert e Mauss possono quindi descrivere il sacrificio al di fuori di ogni cultura particolare, come se si trattasse di una specie di tecnica. Ed è proprio di ciò che si tratta. Ma questa tecnica, a dar retta ai nostri due autori, non ha oggetto reale né funzione di sorta sul piano della realtà sociale. Da che cosa può derivare l'unità così considerevole di una istituzione in ultima analisi fantasiosa, immaginaria? Non si tratta di ricorrere alle tesi 'diffusioniste', le quali erano già screditate all'epoca di Hubert e Mauss, e non senza ragione, essendo insostenibili . Più si riflette su questa strana unità strutturale più si è tentati di definirla non solo sorprendente ma addirittura miracolosa. Pur ammirando le descrizioni di Hubert e Mauss, ci si trova a rimpiangere la curiosità dei loro predecessori. Certo, era necessario mettere tra parentesi molti problemi per ridurre a sistema certe forme di analisi. E' precisamente quel che fanno

questi due autori. Un provvisorio restringimento del campo d'indagine ha permesso di distinguere settori e argomenti che fino ad allora erano oggetto di deplorevoli confusioni . Nella ricerca scientifica come nell'arte militare è opportuno presentare le ritirate strategiche in luce positiva, allo scopo di galvanizzare le truppe. Non si deve però confonderle con una vittoria totale. Ai nostri giorni, in tutte le scienze sociali, trionfa completamente la tendenza già prefigurata da Hubert e Mauss. Non si tratta più di riferire il rituale al mito, e nemmeno il mito al rituale. E' evidente che ci troviamo di fronte a un cerchio nel quale il pensiero restava preso e al quale credeva sempre di sfuggire privilegiando un punto qualunque del percorso. Si è rinunciato a tale illusione, ed è una buona cosa. Si è constatato, e anche questa è una buona cosa, che, se vi fosse una soluzione, essa verrebbe a collocarsi al centro del cerchio e non sulla circonferenza. Si conclude, ed è tutt'altro che una buona cosa, che il centro è inaccessibile o anche che non vi è centro, che il centro non esiste .

Basandosi sugli insuccessi passati, tale pessimistica supposizione si presenta da sé come ultrascientifica mentre in realtà è filosofica. Gli insuccessi passati non provano nulla tranne se stessi. Non si deve costruire una visione del mondo su una stasi forse temporanea della ricerca. Fare dell'antimetafisica è ancora fare della metafisica. A ogni istante potrebbe nascere una nuova ipotesi che risponderebbe finalmente in maniera soddisfacente, vale a dire scientifica, alla questione dell'origine, della natura e della funzione non solo del sacrificio ma del religioso in genere .

Non basta dichiarare formalmente inesistenti certi problemi, con una benedizione puramente 'simbolica', per insediarsi, senza incontrare opposizioni, nella scienza. La scienza non è una soluzione di ripiego rispetto alle ambizioni della filosofia, una saggia rassegnazione. E' un'altra maniera di soddisfare quelle ambizioni. All'origine delle maggiori scoperte c'è una

curiosità che molti oggi giorno disprezzano come 'infantile', una fiducia nel linguaggio, anche il più quotidiano, oramai condannata come 'ingenua'. Quando un "nil admirari" ripreso dai dandy borghesi caricaturati da Stendhal è considerato il nocciolo della conoscenza, è il momento di preoccuparsi. Il relativo insuccesso dei Frazer, dei Freud, dei Robertson Smith non deve convincerci che la loro formidabile fame di comprensione sia cosa sorpassata. Affermare che non ha senso interrogarsi sulla funzione e la genesi reale del rituale, vuol dire affermare che il linguaggio religioso è destinato a restare lettera morta, che rimarrà sempre un cifrario certamente assai sistematico ma del tutto privo di significato .

Di tanto in tanto si leva una voce per ricordare la stranezza di un'istituzione quale il sacrificio, il bisogno irresistibile che prova la nostra mente di dare a esso un'origine reale, la voce, ad esempio, di Adolphe E. Jensen, che in "Mythos und Kult bei Naturvölkern", Wiesbaden, 1951, si riallaccia ai grandi interrogativi del passato ma, proprio per questo, suscita scarsa eco: «Ci saranno volute esperienze particolarmente sconvolgenti per portare l'uomo a introdurre nella sua vita atti tanto crudeli. Quali ne furono i motivi? «Che cosa ha potuto tanto colpire gli uomini perché uccidessero i loro simili, non con il gesto immorale e inconsulto del barbaro semianimale che segue i suoi istinti senza conoscere altro, ma sotto una spinta di vita cosciente, creatrice di forme culturali, che cercava di rendersi conto della natura ultima del mondo e di trasmetterne la conoscenza alle generazioni future istituendo figurazioni drammatiche?... Il pensiero mitico ritorna sempre a ciò che è accaduto "la prima volta", all'atto creatore, ritenendo a giusto titolo che è quello a fornire su un dato fatto la testimonianza più viva... Se l'assassinio ha un posto così decisivo [nel rituale] occorre che abbia un posto particolarmente importante [nel momento fondatore]» .

Senza rinunciare ai recenti contributi nell'ordine della descrizione, è forse venuto il momento di chiedersi nuovamente se, "la prima volta", non sia realmente accaduto qualcosa di decisivo. Bisogna ricominciare a porre le domande tradizionali in un quadro rinnovato dal rigore metodologico dei nostri tempi .

Una volta ammesso il principio di una tale indagine, ci si deve interrogare sulle condizioni "a priori" cui deve assolvere qualsiasi ipotesi per meritare un esame. Se c'è un'origine reale, se i miti, a loro modo, non cessano di rammentarsela, se i rituali, a loro modo, non cessano di commemorarla, deve trattarsi di un evento che ha fatto sugli uomini un'impressione non incancellabile, dato che finiscono per dimenticarla, ma nondimeno fortissima. Tale impressione si perpetua per il tramite del religioso e forse di tutte le forme culturali. Quindi non è necessario, per renderne conto, postulare una forma qualunque d'inconscio, sia individuale, sia collettivo .

Lo straordinario numero di commemorazioni rituali che consistono in una condanna a morte fa pensare che l'evento originario sia di norma un'uccisione. Il Freud di "Totem e tabù" ha chiaramente avvertito tale esigenza. L'uniformità considerevole dei sacrifici fa pensare che si tratti proprio dello stesso tipo d'uccisione in tutte le società. Il che non vuol dire che quest'uccisione ha avuto luogo una volta per tutte o che è relegata in una specie di preistoria. Eccezionale nella prospettiva di ogni società particolare di cui segna l'inizio o un nuovo inizio, questo evento dev'essere assolutamente banale in una prospettiva comparativa . Noi riteniamo di avere nella crisi sacrificale e nel meccanismo della vittima espiatoria il tipo di evento che soddisfa tutte le condizioni che da esso si possono esigere .

Se esistesse un tale evento, si dirà, la scienza l'avrebbe già scoperto. Parlare così vuol dire non tener conto di una carenza invero straordinaria di questa scienza. La presenza del religioso

all'origine di tutte le società umane è un fatto indubitabile e fondamentale. Di tutte le istituzioni sociali, il religioso è la sola cui la scienza non sia mai riuscita ad attribuire un oggetto reale, un'autentica funzione. Noi quindi affermiamo che il religioso ha come oggetto il meccanismo della vittima espiatoria; la sua funzione consiste nel perpetuare o nel rinnovare gli effetti di quel meccanismo, ossia nel mantenere la violenza fuori dalla comunità .

Abbiamo anzitutto individuato la funzione catartica del sacrificio. Abbiamo poi definito la crisi sacrificale come perdita e di tale funzione catartica e di tutte le differenze culturali. Se la violenza unanime contro la vittima espiatoria mette realmente fine a questa crisi, è chiaro che deve situarsi all'origine di un nuovo sistema sacrificale. Se soltanto la vittima espiatoria può interrompere il processo di destrutturazione, essa è all'origine di ogni strutturazione. Vedremo più avanti se è possibile verificare tale affermazione al livello delle forme e delle regole essenziali dell'ordine culturale, per esempio delle feste, dei divieti dell'incesto, dei riti di passaggio, eccetera. Abbiamo sin d'ora seri motivi di pensare che la violenza contro la vittima espiatoria potrebbe essere radicalmente fondatrice, nel senso che, ponendo fine al circolo vizioso della violenza, dà avvio al tempo stesso a un altro circolo vizioso, quello del rito sacrificale, che potrebbe essere proprio quello dell'intera cultura .

Se è così, la violenza fondatrice costituisce realmente l'origine di tutto ciò che gli uomini hanno di più prezioso e tengono maggiormente a preservare. E' proprio quello che affermano, ma in forma velata, trasfigurata, tutti i "miti d'origine" che si rifanno all'uccisione di una creatura mitica da parte di altre creature mitiche. Tale evento è inteso come fondatore dell'ordine culturale. Dalla divinità morta provengono non soltanto i riti ma anche le regole matrimoniali, i divieti, tutte le forme culturali che conferiscono agli uomini la

loro umanità . In certi casi, le creature mitiche pretendono di accordare, in certi altri, invece, di rifiutare agli uomini ciò di cui questi hanno bisogno per vivere in società. Gli uomini finiscono sempre per ottenere quel che occorre loro, oppure per impadronirsene, ma non prima che una delle creature mitiche si sia distaccata dalle altre e che le sia capitata un'avventura più o meno straordinaria, spesso fatale, dall'apparenza talvolta irrisoria, e nella quale si può scorgere un'allusione più o meno oscura alla soluzione violenta. Capita che il personaggio si allontani dal gruppo e fugga con l'oggetto della controversia; viene allora riacciuffato e messo a morte. A volte viene soltanto ferito o picchiato.

O ancora è lui stesso a chiedere di essere picchiato e, a ogni colpo, ne derivano straordinari benefici, conseguenze meravigliose che si riportano tutte a una fecondità e a una prosperità assimilabili al funzionamento armonioso dell'ordine culturale . Il racconto mitico si presenta talvolta nel quadro di una specie di gara o competizione quasi sportiva o bellicosa che evoca, naturalmente, le rivalità della crisi sacrificale. Dietro l'insieme di questi temi si possono sempre leggere le tracce del divenire unanime di una violenza dapprima reciproca. Non c'è da stupirsi se tutte le attività umane e perfino la vita della natura siano subordinate a questa metamorfosi della violenza in seno alla comunità. Quando i rapporti sono turbati, quando gli uomini cessano di comprendersi e di collaborare, non c'è attività che non ne soffra. A risentirne è perfino il buon esito della raccolta dei frutti, della caccia o della pesca, persino la qualità e l'abbondanza delle messi. I benefici attribuiti alla violenza fondatrice finiscono dunque per oltrepassare in maniera prodigiosa il quadro dei rapporti umani. L'omicidio collettivo appare come la fonte di ogni fecondità; ad esso è attribuito il principio della procreazione; le piante utili all'uomo e tutti i prodotti commestibili escono fuori dal corpo della vittima primordiale . Gli stessi Hubert e Mauss citano a

ogni passo fatti che dovrebbero richiamare la nostra scienza 'rivoluzionaria' alla realtà del sociale. Infatti, accanto a miti in cui il linciaggio fondatore è pressoché indecifrabile, ve ne sono altri in cui è quasi esplicitamente riconosciuta la sua presenza. Questi miti appena trasfigurati non appartengono sempre alle culture che la nostra qualità di umanisti occidentali potrebbe spingerci a ritenere le più 'grossolane'. I nostri due autori citano un esempio greco che non lascia pressoché niente a desiderare: «A Trezene, nel peribolo del tempio di Ippolito, si commemorava con una festa annuale, i "lithobolia", la morte delle dee forestiere Damia e Auxesia, vergini forestiere venute da Creta, che, secondo la tradizione, erano state lapidate durante una sommossa. Le dee straniere sono lo straniero, il viandante che spesso svolge un ruolo nelle feste della mietitura; la lapidazione è un rito di sacrificio» (17) . Nelle vicinanze del mito di Edipo, vi sono riti come quelli del "pharmakos" e del "katharma" la cui reale intenzione si chiarisce alla luce della lettura offerta in precedenza. La città di Atene, previdente, manteneva a sue spese un certo numero di infelici per i sacrifici di questo tipo. In caso di bisogno, quando cioè una calamità si abbatteva o minacciava di abbattersi sulla città, epidemia, carestia, invasione straniera, dissensi interni, c'era sempre un "pharmakos" a disposizione della collettività .

La spiegazione completa del mito di Edipo, l'individuazione cioè del meccanismo della vittima espiatoria, permette di comprendere lo scopo cui mirano i sacrificatori. Essi vogliono riprodurre il più esattamente possibile il modello di una crisi anteriore che si è risolta grazie al meccanismo della vittima espiatoria. Tutti i pericoli, reali e immaginari, che minacciano la comunità vengono assimilati al pericolo più terribile che possa affrontare una società: la crisi sacrificale. Il rito è la ripetizione di un primo linciaggio spontaneo che ha riportato l'ordine nella comunità perché ha ricreato contro la vittima espiatoria, e attorno a essa, l'unità perduta nella violenza



reciproca. Al pari di Edipo, la vittima è considerata una macchia che contamina qualsiasi cosa attorno a sé e la cui morte effettivamente purga la comunità giacché vi riporta la tranquillità. Ecco perché il "pharmakos" veniva condotto un po' dappertutto, allo scopo di drenare le impurità e accumularle sul proprio capo; dopo di che veniva cacciato o ucciso in una cerimonia alla quale prendeva parte tutta la marmaglia .

Se la nostra tesi è esatta, si spiega facilmente perché il "pharmakos", come Edipo stesso, abbia una duplice connotazione; da un lato, si vede in lui un personaggio penoso, spregevole e persino colpevole; si trova esposto a ogni sorta di scherni, d'insulti e naturalmente di violenze; d'altro canto lo si circonda di una venerazione quasi religiosa; sostiene il ruolo principale in una specie di culto. Questa dualità riflette la metamorfosi di cui la vittima rituale, seguendo la vittima originaria, dovrebbe essere lo strumento; deve attirare su di sé tutta la violenza malefica per trasformarla, con la propria morte, in violenza benefica, in pace e in fecondità .

Non bisogna neppure stupirsi se la parola "pharmakon", in greco classico, significa al tempo stesso il veleno e il suo antidoto, il male e il rimedio, e, infine, qualsiasi sostanza capace di esercitare un'azione estremamente favorevole o sfavorevole, a seconda dei casi, delle circostanze, delle dosi impiegate; il "pharmakon" è la droga magica o farmaceutica ambigua, di cui gli uomini comuni devono lasciare la manipolazione a coloro che godono di conoscenze eccezionali e non del tutto naturali, preti, maghi, sciamani, medici, eccetera (18) .

Questo accostamento tra Edipo e il "pharmakos" non significa affatto che noi adottiamo le concezioni degli eruditi inglesi, specialmente quei "Cambridge ritualists" che hanno dato una definizione rituale della tragedia. E' evidente che il mito edipico è inseparabile da riti analoghi a quelli del "pharmakos", ma bisogna star attenti a non confondere il mito

e il rituale da un lato con la tragedia dall'altro, l'ispirazione della tragedia essendo, come si è visto, fondamentalmente antimitica e antirituale. I "Cambridge ritualists" e i loro discepoli fondano, del resto, la loro interpretazione del "pharmakos" sull'idea che i cambiamenti stagionali, la 'morte' e la 'resurrezione' della natura, costituiscono il modello originale del rito, il suo campo significativo essenziale. In verità, non c'è niente nella natura che possa dettare o anche soltanto suggerire un tipo di immolazione rituale così atroce come quello del "pharmakos". La crisi sacrificale e la sua risoluzione costituiscono ai nostri occhi il solo modello possibile. La natura viene soltanto dopo. Il pensiero rituale crede di riconoscere nei ritmi della natura un'alternanza analoga a quella dell'ordine e del disordine nella comunità. Il giuoco della violenza, a volte reciproco e malefico, a volte unanime e benefico, diviene il giuoco del mondo intero .

Vedere nella tragedia una ripresa e un adattamento di riti stagionali, una specie di sagra della primavera, è con ogni evidenza amputarla di tutto ciò che fa di essa la tragedia. Ciò rimane valido anche se l'insuccesso della 'decostruzione' tragica finisce in fin dei conti per conferire alla tragedia un valore quasi rituale nella cultura occidentale. Si tratta quindi di un processo molto mediato di cui si riparerà più avanti e che non ha molti rapporti con le concezioni dei "Cambridge ritualists" (19) .

La nostra ipotesi si precisa e si amplia. Permette di individuare, dietro ad atti religiosi quali la messa a morte del "pharmakos", la cui opacità non è mai stata penetrata, un progetto perfettamente intelligibile. Presto vedremo che questa stessa ipotesi rende conto dei riti non solo nel loro insieme ma nei loro minimi particolari. Finora abbiamo menzionato soltanto sacrifici in cui le vittime sono esseri umani. Il legame tra il rito e il meccanismo dell'unanimità violenta si fa qui evidentissimo poiché la vittima originaria è anch'essa un essere umano. E' facile cogliere il rapporto d'imitazione tra il rito e

l'evento primordiale . Ci si deve ora chiedere se i sacrifici animali debbano definirsi, anch'essi, come "mimesis" di un omicidio collettivo fondatore. Dal nostro primo capitolo abbiamo appreso che non c'è differenza essenziale tra il sacrificio umano e il sacrificio animale. Quindi, "a priori", la risposta dovrebbe essere affermativa. Il famoso «capro espiatorio» ebraico e tutti i riti animali dello stesso tipo ci fanno subito pensare che le cose stanno proprio così. Ma non sarebbe male soffermarsi un po' più a lungo su un sacrificio animale che può definirsi 'classico', allo scopo di mostrare, se possibile, che anch'esso ha per modello la morte di una vittima espiatoria. Se è davvero il meccanismo dell'unanimità violenta che questo sacrificio cerca di riprodurre, se la vittima espiatoria è realmente la chiave di tutti i riti, potremo far la massima luce su tutti gli aspetti di tale sacrificio. Sarà, naturalmente, la presenza o l'assenza di questa luce a decidere della sorte dell'ipotesi . Dobbiamo rivolgerci verso una di quelle rare società in cui il sacrificio è rimasto vivo fino ai giorni nostri ed è stato descritto da un etnologo competente. In "Divinity and Experience", Godfrey Lienhardt riferisce dettagliatamente parecchie cerimonie sacrificali osservate tra i Dinka. Condensiamo qui l'insieme di quei racconti insistendo sui punti che ci sembrano essenziali .

Incantesimi ripresi in coro rendono a poco a poco attenta una folla inizialmente distratta e sparpagliata. Gli astanti si abbandonano a simulacri di combattimento. Accade anche che individui isolati ne colpiscano altri ma senza vera ostilità. Durante gli stadi preparatori la violenza è dunque già presente, in forma rituale, certo, ma ancora reciproca; l'imitazione rituale verte dapprima sulla crisi sacrificale stessa, sugli antecedenti caotici della risoluzione unanime. Di tanto in tanto qualcuno si stacca dal gruppo per andare a insultare o colpire l'animale, una vacca o un vitello, attaccato a un paletto. Il rito non ha niente di statico né di rigido; definisce un dinamismo collettivo che

gradatamente trionfa sulle forze di dispersione e di disgregamento facendo convergere la violenza sulla vittima rituale. La metamorfosi della violenza reciproca in violenza unilaterale è esplicitamente figurata e rivissuta nel rito. Si constaterrebbe, credo, che lo stesso avviene in un infinito numero di riti, se gli osservatori prestassero sempre attenzione agli indizi, talvolta poco evidenti, che denotano la metamorfosi della violenza reciproca in violenza unanime. Nei "Bouphonia" greci, esempio celebre, i partecipanti litigano fra di loro prima di mettersi, tutti insieme, contro la vittima. Tutte le battaglie simulate che in genere si situano all'inizio delle cerimonie sacrificali, tutte le danze rituali la cui simmetria formale, il perpetuo faccia a faccia, ha sulle prime un carattere conflittuale, si lasciano interpretare come imitazione della crisi sacrificale .

Il parossismo, nel sacrificio dinka, avviene, a quanto pare, non con la morte stessa ma con le imprecazioni rituali che la precedono e che sono considerate capaci di distruggere la vittima. Dunque, come nella tragedia, la vittima è immolata essenzialmente a colpi di parole. E sembra proprio che queste parole, anche se non sempre conservate dal rituale, siano fondamentalmente identiche all'accusa lanciata da Tiresia contro Edipo. La messa a morte consiste talvolta in un vero e proprio precipitarsi in massa contro la bestia. In quest'ultimo caso, sono prese di mira in special modo le parti genitali. Lo stesso avviene nel caso del "pharmakos" che viene frustato a colpi di piante erbacee sugli organi sessuali. Si ha motivo di credere che la vittima animale rappresenti una vittima originaria accusata, come Edipo, di parricidio e di incesto o di qualsiasi altra trasgressione sessuale che significhi l'annullamento violento delle differenze, la responsabilità principale nella distruzione dell'ordine culturale. L'immolazione è una punizione di cui la natura del delitto determina le modalità, ma la cui ripetizione dipende da un

pensiero rituale che se ne aspetta dei benefici senza nessun rapporto con una semplice disposizione punitiva. Questi benefici sono reali; il pensiero rituale è incapace di capire "perché" vengono ottenuti; tutte le spiegazioni proposte sono mitiche; questo stesso pensiero rituale, invece, vede pressappoco "come" quegli stessi benefici vengono ottenuti e si sforza instancabilmente di ripetere la fruttuosa operazione. I segni di ostilità e di disprezzo, le crudeltà di cui è fatto segno l'animale prima dell'immolazione fanno posto, subito dopo, alle attestazioni di un rispetto propriamente religioso. Questo rispetto coincide con la distensione certamente "catartica" che deriva dal sacrificio. Se la vittima si trascina dietro nella morte la violenza reciproca, ha svolto il ruolo che ci si aspettava da lei; ormai si crede incarni la Violenza, nella sua forma benevola come in quella malevola, e cioè l'Onnipotenza che domina gli uomini dall'alto; è ragionevole, dopo averla maltrattata, renderle onori straordinari. Così come è ragionevole scacciare Edipo quando sembra arrecare la maledizione, e ragionevole onorarlo poi quando la sua partenza arreca la benedizione. I due atteggiamenti successivi sono tanto più razionali in quanto, malgrado la loro contraddizione, basta assumere il primo per usufruire poi del secondo.

Lienhardt stesso definisce la vittima come "scapegoat", un capro espiatorio che diviene «il veicolo delle passioni umane». Effettivamente si ha a che fare con un vero e proprio "pharmakos" animale, un vitello o un bue espiatorio che assume non 'peccati' dall'incerta definizione ma i sentimenti d'ostilità più che reali, pur restando di solito dissimulati, che i membri della comunità provano "gli uni per gli altri". Lungi dall'essere incompatibile con la funzione rivelata nel nostro primo capitolo, la definizione che fa del sacrificio una ripetizione ed un'imitazione della violenza collettiva spontanea si accorda benissimo con tutto ciò che abbiamo visto più sopra. In tale violenza spontanea c'è, infatti, un elemento di

appagamento che si ritrova, lo sappiamo, nel sacrificio rituale, ma in forma più blanda. Nel primo caso è la violenza scatenata ad essere al tempo stesso dominata e in parte appagata, nel secondo certe tendenze aggressive più o meno 'latenti' . La comunità è contemporaneamente attratta e respinta dalla sua stessa origine; prova il bisogno costante di riviverla in forma velata e trasfigurata; il rito placa ed inganna le forze malefiche perché non cessa di sfiorarle; la loro vera natura e la loro realtà gli sfuggono e debbono sfuggirgli dal momento che tali forze malefiche provengono dalla comunità stessa. Il pensiero rituale non può riuscire nel compito preciso e vago ad un tempo che si è assegnato se non lasciando che la violenza si scateni un poco, "come la prima volta", ma non troppo, ripetendo cioè quello che riesce a rammentarsi dell'espulsione collettiva in un quadro e su oggetti rigorosamente fissati e determinati . Come si vede, laddove rimane vivo, il sacrificio possiede realmente, sul piano catartico, l'efficacia che noi gli abbiamo riconosciuta nel nostro primo capitolo. E questa azione catartica si iscrive in una struttura che ricorda troppo la violenza unificatrice perché si possa vedere in essa altro che un'imitazione scrupolosa se non esatta di questa .

La tesi che fa del rituale l'imitazione e la ripetizione di una violenza spontaneamente unanime può essere ritenuta fantasiosa e persino farneticante, fintanto che ci si limita a considerare solo qualche rito. Quando si allarga lo sguardo, si constata che se ne ritrovano tracce un po' dappertutto e che, in realtà, basta porla in evidenza per chiarire, nelle forme rituali e mitiche, certe analogie che il più delle volte passano inosservate poiché non si vede quale significato comune potrebbero avere. Anche un esame sommario rivela che in ogni vita religiosa, in ogni pratica rituale, in ogni elaborazione mitica, il tema dell'unanimità ricompare con straordinaria frequenza in culture tanto lontane le une dalle altre, in forme

così varie e in testi di natura così diversa che non si può assolutamente supporre una diffusione per influenza .

Abbiamo visto che l'immolazione sacrificale tra i Dinka consiste spesso in un precipitarsi di tutti i giovani addosso alla bestia che calpestano e soffocano sotto il peso della loro massa. Quando la bestia è troppo voluminosa e vigorosa perché sia possibile ucciderla a questo modo, diventa oggetto di una regolare immolazione ma non prima, pare, che sia avvenuto un simulacro di quel precipitarsi in massa; deve essere soddisfatta l'esigenza di partecipazione collettiva, perlomeno sotto forma simbolica. Il carattere collettivo della messa a morte si ritrova in uno straordinario numero di sacrifici, in specie nello "sparagmos" dionisiaco, come si vedrà in seguito (20). Tutti gli astanti senza eccezione sono tenuti a partecipare alla messa a morte. Lo stesso avviene nel famoso sacrificio arabo del cammello, descritto da Robertson Smith in "Religion of the Semites", e in un numero così ragguardevole di cerimonie rituali che non è il caso di enumerarle tutte . "Tutti insieme" Ulisse e i suoi compagni piantano il palo infuocato nell'occhio del Ciclope. "Tutti insieme", in molti miti fondatori, i cospiratori divini immolano un membro del loro stesso gruppo. In India, i testi del "Yajurveda" fanno menzione di un sacrificio compiuto dagli dèi. Si tratta di mettere a morte un altro dio, Soma. Mitra rifiuta in un primo momento di unirsi ai compagni, ma questi riescono a vincere la sua resistenza. Senza la collaborazione di tutti, il sacrificio avrebbe perduto le sue virtù. Il mito fornisce qui, molto esplicitamente, un modello al quale devono conformarsi i sacrifici dei fedeli. E' formale l'esistenza d'unanimità. L'astensione anche di uno solo dei presenti rende il sacrificio peggio che inutile, pericoloso . Nel mito che riferisce l'uccisione dell'eroe fondatore Hainuwele, a Ceram, i sacrificatori mitici, dopo aver assolto il loro arduo compito, sotterrano la vittima e, tutti insieme, ne pestano la tomba, in modo da ben sottolineare il carattere unanime e

collettivo dell'impresa. I segni dell'unanimità che appaiono qua o là in un mito possono riapparire esattamente nella stessa forma nel rituale di un'altra comunità. Tra i Ngadju-Dayak del Borneo, ad esempio, avvengono sacrifici di schiavi al termine dei quali la vittima viene sotterrata ritualmente: tutti i partecipanti sono tenuti a calpestare la tomba. Del resto, non soltanto in questo sacrificio, ma in tutti i riti sacrificali dei Ngadju-Dayak viene richiesta la partecipazione unanime. La lunga tortura degli schiavi al palo dell'esecuzione non rientra in una interpretazione psicologica. Tutti coloro che assistono al sacrificio sono tenuti a colpire la vittima prima che muoia. Si tratta di ripetere l'unanimità. La cerimonia si svolge secondo un ordine ritualmente fissato, legato alle differenze gerarchiche in seno all'ordine culturale. I sacrifici di animali si svolgono nella stessa maniera (21) .

Anche in una società che si disintegra nella violenza reciproca, tra i Kaingang ad esempio, l'esigenza di unanimità riapparirà in forma imbastardita, al livello di tale violenza. «Gli uccisori non volevano mai agire isolatamente. Tenevano alla collaborazione dei membri del gruppo. Esigere che la vittima sia finita da qualcun altro è cosa corrente nelle uccisioni kaingang» (22). Non è il caso di negare il significato psicologico di simili fatti. Anzi, in assenza di qualsiasi strutturazione collettiva, non si può sfuggire all'interpretazione psicologica, non si può giungere a una forma rituale. La violenza malefica si scatena senza misura .

Basta riflettere un po' per accorgersi che la "funzione" del sacrificio proposta nel nostro primo capitolo, non solo permette ma richiede il fondamento della vittima espiatoria, ossia dell'unanimità violenta. Nel sacrificio rituale la vittima realmente immolata svia la violenza dai suoi oggetti più 'naturali' che si trovano all'interno della comunità. Ma a chi, più specificamente, è sostituita questa vittima? Finora non potevamo capire questa sostituzione se non partendo da



meccanismi psicologici individuali, ma è chiaro che ciò non è sufficiente. Se non c'è vittima espiatoria per istituire il sacrificio al livello della collettività stessa e non dei rapporti tra privati, bisognerà pensare che la vittima è sostituita soltanto a certi individui, quelli che ispirano al sacrificatore sentimenti di ostilità personale. Se il transfert è puramente individuale, come nella psicoanalisi, è impossibile che il sacrificio sia un'istituzione davvero sociale, che coinvolga "tutti" i membri della comunità. Ora, noi sappiamo che il sacrificio, fintanto che rimane vivo, resta essenzialmente un'istituzione comunitaria. L'evoluzione che permette di 'individualizzarlo' è tardiva, contraria allo spirito dell'istituzione. Per comprendere il come e il perché di questo stato di cose, basta ammettere che la vittima rituale non è mai sostituita a questo o quel membro della comunità o anche direttamente alla comunità intera:

"viene sempre sostituita alla vittima espiatoria". Siccome tale vittima è essa stessa sostituita a tutti i membri della comunità, la sostituzione sacrificale svolge proprio il ruolo che le abbiamo attribuito, protegge tutti i membri della comunità dalle loro rispettive violenze, ma sempre per il tramite della vittima espiatoria.

Sfuggiamo così a qualsiasi sospetto di psicologismo ed eliminiamo una seria obiezione alla nostra teoria della sostituzione sacrificale. Se tutta quanta la comunità non fosse già sussunta sotto una sola testa, quella della vittima espiatoria, sarebbe impossibile riferire alla sostituzione sacrificale la portata che le abbiamo attribuita, sarebbe impossibile fondare il sacrificio come istituzione sociale.

La violenza originaria è unica e spontanea. I sacrifici rituali, invece, sono molteplici; sono ripetuti fino alla nausea. Tutto ciò che nella violenza fondatrice sfugge agli uomini - il luogo e l'ora dell'immolazione, la scelta della vittima - nei sacrifici sono gli uomini stessi a determinarlo. L'impresa rituale mira a regolare ciò che sfugge a qualsiasi regola; cerca realmente di trarre dalla

violenza fondatrice una specie di "tecnica" dell'acquietamento catartico. Il pregio minore del sacrificio rituale costituisce tutt'altro che un'imperfezione. Il rito è chiamato a funzionare al di fuori dei periodi di crisi acuta; esso ha, come si è visto, un ruolo non curativo ma preventivo. Se fosse più 'efficace' di quel che è, se non scegliesse cioè le sue vittime in categorie sacrificabili, in genere esterne alla comunità, se scegliesse anch'esso, come la violenza fondatrice, un membro di tale comunità, perderebbe ogni efficacia, provocherebbe quel che ha per compito di impedire, cioè una ricaduta nella crisi sacrificale. Il sacrificio è ben adattato alla sua funzione "normale" quanto l'omicidio collettivo lo è alla sua funzione "anormale" e "normativa" ad un tempo. Si hanno fondati motivi di supporre che la catarsi minore del sacrificio sia derivata dalla catarsi maggiore definita dall'omicidio collettivo .

Il sacrificio rituale è fondato su una duplice sostituzione; la prima, quella che non si scorge mai, è la sostituzione di tutti i membri della comunità a uno solo; essa poggia sul meccanismo della vittima espiatoria. La seconda, la sola propriamente rituale, si sovrappone alla prima; sostituisce alla vittima originaria una vittima appartenente a una categoria sacrificabile. La vittima espiatoria è interna alla comunità, la vittima rituale è esterna, e occorre proprio che sia così dal momento che il meccanismo dell'unanimità non gioca automaticamente a suo favore .

In che modo la seconda sostituzione s'innesta sulla prima, come riesce la violenza fondatrice ad imprimere al rito una forza centrifuga, come riesce a stabilirsi la tecnica sacrificale? Sono domande alle quali cercheremo di rispondere più avanti. Non c'è invece bisogno di aspettare oltre per riconoscere il carattere fondamentale mimetico del sacrificio rispetto alla violenza fondatrice. Grazie a questo elemento mimetico possiamo riconoscere nel sacrificio e il lato tecnico, che non possiamo ancora completare, e il lato commemorativo,

anch'esso essenziale, senza mai attribuire al pensiero rituale una chiaroveggenza o un'abilità manipolatrice che sicuramente non possiede . Si può fare del rito la commemorazione di un evento reale senza ridurlo all'insignificanza delle nostre feste nazionali e neanche a una semplice coazione nevrotica, come fa la psicoanalisi. Un po' di violenza reale persiste nel rito; certo, bisogna che il sacrificio affascini un poco perché conservi la sua efficacia, ma essenzialmente esso è orientato verso l'ordine e la pace. Persino i riti più violenti mirano realmente a scacciare la violenza. Ci si sbaglia radicalmente quando si vede in loro ciò che vi è di più morboso e patologico nell'uomo . Il rito è violento, certo, ma è sempre violenza minore a baluardo di una violenza peggiore; esso cerca sempre di riallacciarsi alla pace più grande che la comunità conosca, quella che, dopo l'uccisione, risulta dall'unanimità attorno alla vittima espiatoria. Dissipare i miasmi malefici che sempre si accumulano nella comunità e ritrovare la freschezza delle origini non sono che un'unica e medesima cosa. Regni o sia già turbato l'ordine, è opportuno rifarsi sempre allo stesso modello, importa ripetere sempre lo stesso schema, quello di ogni crisi vittoriosamente superata, la violenza unanime contro la vittima espiatoria .

Quella che si va delineando è una teoria dei miti e dei rituali, vale a dire del religioso nel suo insieme. Le analisi che precedono sono troppo rapide e troppo incomplete perché, nel ruolo prodigioso attribuito alla vittima espiatoria e all'unanimità violenta, si possa ancora vedere altro che un'ipotesi di lavoro. A questo stadio, non possiamo sperare che il lettore sia convinto, non soltanto perché una tesi che attribuisce al religioso un'origine "reale" si allontana troppo dalle concezioni consuete e comporta troppe conseguenze fondamentali, in un numero troppo grande di settori, per farsi accettare senza resistenze, ma anche perché questa stessa tesi non è suscettibile di verifica diretta e immediata. Se

l'imitazione rituale non sa esattamente ciò che imita, se il segreto dell'evento primordiale le sfugge, il rito implica una forma di misconoscimento che il pensiero susseguente non ha mai eliminato e di cui non troveremo la formula da nessuna parte, perlomeno non là dove rischiamo di cercarla .

Nessun rito ripeterà, punto per punto, l'operazione da noi posta, per ipotesi, all'origine di tutti i riti. Il misconoscimento costituisce una dimensione fondamentale del religioso. E il fondamento del misconoscimento non è altro che la vittima espiatoria, il segreto mai svelato della vittima espiatoria. Il pensiero rituale tenta di riprodurre empiricamente l'operazione dell'unanimità violenta. Se la nostra ipotesi è esatta, non troveremo mai una forma religiosa che la chiarirà interamente: ne troveremo invece di innumerevoli che chiariranno talora un aspetto, talora un altro, tanto che verrà un momento in cui non sarà più possibile dubbio di sorta .

Bisogna dunque sforzarsi di verificare la presente ipotesi, decifrando alla sua luce nuove forme rituali e mitiche, il più possibile numerose e diverse, il più possibile lontane le une dalle altre, sia per quanto riguarda il loro contenuto apparente sia per la loro localizzazione storica e geografica .

Se l'ipotesi è corretta, sarà verificata, e nella maniera più spettacolare, al livello dei riti più complessi. Infatti, più un sistema è complesso e più numerosi, per ipotesi, sono gli elementi che esso si sforza di riprodurre nel giuoco da noi sopra analizzato. Siccome, in linea di massima, la maggior parte di tali elementi è già nelle nostre mani, i problemi più ardui dovrebbero risolversi da sé. I frammenti sparpagliati del sistema dovrebbero organizzarsi in una totalità coerente; la perfetta illuminazione dovrebbe di colpo seguire al buio più fitto . Tra i sistemi sicuramente più indecifrabili del pianeta, si fanno sempre figurare le monarchie sacre del continente africano. La loro illeggibile complessità ha loro valso per molto tempo epiteti quali 'bizzarri', o 'aberranti', le ha fatte

annoverare tra le 'eccezioni' in tempi in cui si credeva ancora possibile raggruppare i rituali per categorie più o meno logiche.

In un importante gruppo di tali monarchie, situato tra l'Egitto faraonico e lo Swaziland, il re è tenuto a commettere un incesto effettivo o simbolico, in certe occasioni solenni, specie al momento della sua intronizzazione o nel corso di riti periodici di 'ringiovanimento'. Tra i possibili partner del re, nelle diverse società, si trovano, a quanto pare, più o meno tutte le donne che le regole matrimoniali in uso gli proibiscono formalmente, madre, sorella, figlia, nipote, cugina, eccetera. Talvolta la parentela è effettiva, tal'altra 'classificatoria'. In certe società in cui l'incesto non viene più realmente consumato, se mai lo è stato, permane un simbolismo incestuoso. Molto spesso, e Luc de Heusch l'ha mostrato, l'importante ruolo svolto dalla regina madre esige di essere letto nella prospettiva di un incesto (23) . Per comprendere l'incesto regio bisogna rinunciare a isolarlo dal suo contesto come si fa quasi sempre, dato il suo carattere spettacolare. Bisogna ricollegarlo all'insieme rituale di cui fa parte, e in primo luogo alle altre trasgressioni di cui il re deve rendersi colpevole, specie al momento del suo avvento. Si fanno mangiare al re cibi proibiti; gli si fanno commettere atti di violenza; capita che gli si facciano fare bagni di sangue; gli si fanno ingerire droghe la cui composizione - organi sessuali triturati, avanzi sanguinolenti, residui d'ogni sorta - rivela il loro carattere malefico. In alcune società tutta la intronizzazione si svolge in un'atmosfera di cruenta follia. Il re, quindi, non è chiamato a trasgredire a un divieto particolare, che del resto non è nemmeno il più imprescindibile di tutti, ma a tutti i divieti possibili e immaginabili. Il carattere quasi enciclopedico delle trasgressioni, come pure la natura eclettica della trasgressione incestuosa, rivelano chiaramente che genere di personaggio si pretende che il re incarni: quello del trasgressore per eccellenza, dell'essere che non rispetta nulla, che fa sue tutte le

forme dell'"hybris", anche le più atroci . Qui non ci troviamo di fronte a semplici 'debolezze' regie analoghe alle amanti di Luigi Quattordicesimo, oggetto di tolleranza ammirativa, forse, ma priva di qualsiasi carattere ufficiale. La nazione africana non chiude gli occhi; anzi li spalanca, e l'atto incestuoso spesso costituisce una condizione "sine qua non" dell'ascesa al trono. Sarebbe a dire che le violazioni perdono il loro carattere condannabile quando è il re a compierle? Anzi: è proprio perché conservano tale carattere che le si esige; comunicano al re una impurità particolarmente intensa cui il simbolismo dell'intronizzazione non cessa di riferirsi «Presso i Bushong, ad esempio, dove i topi sono "nyec" (schifosi) e costituiscono un tabù nazionale, il re si vede offrire al momento dell'incoronazione una cesta piena di quei roditori» (24). Il tema della lebbra viene a volte

associato all'antenato mitico di cui il re è l'erede come pure al trono che quell'antenato ha per primo occupato (25) .

C'è una "ideologia", certo tardiva, dell'incesto regio: per conservare la purezza del sangue reale il monarca sceglierebbe la sposa tra i parenti stretti. Bisogna scartare questo genere di spiegazione. L'incesto e le altre trasgressioni fanno anzitutto del re un'incarnazione dell'"impurità" più estrema. Ed è a causa di tale impurità che, al momento dell'incoronazione e delle cerimonie di ringiovanimento, questo stesso re deve subire da parte del popolo insulti e maltrattamenti, di carattere rituale naturalmente. Una folla ostile stigmatizza la cattiva condotta di colui che ancora è soltanto un personaggio infame, un vero e proprio criminale respinto da tutti gli uomini. In certi casi, le truppe del re si lanciano in attacchi simulati contro i suoi seguaci e persino contro la sua persona .

Se si fa del re un trasgressore, se lo si obbliga a violare le leggi più sante e in specie quella dell'esogamia, non è certo per 'perdonarlo' o per dare prova di magnanimità nei suoi confronti, è anzi per castigarlo con la massima severità. Le

ingiurie e i maltrattamenti culminano in cerimonie sacrificali in cui il re assume il ruolo principale, giacché ne è, all'origine, la vittima. Abbiamo detto più sopra che l'incesto va ricollocato nel suo contesto rituale. Tale contesto non si limita alla trasgressione. Include, con ogni evidenza, il sacrificio reale o simbolico del monarca. Non si deve esitare a vedere nel sacrificio del re il castigo meritato con le trasgressioni. L'idea che il re venga sacrificato perché ha perso la propria forza e virilità è fantasiosa quanto quella che spiega l'incesto mediante la purezza del sangue reale. Questa seconda idea deve far parte, anch'essa, di una ideologia più o meno tarda delle monarchie africane. Rari sono gli etnologi che prendono sul serio queste due idee. E i fatti etnologici danno loro ragione. Nel Ruanda, per esempio, il re e la regina madre, coppia palesemente incestuosa, devono sottoporsi, parecchie volte per la durata del regno, a un rito sacrificale che è impossibile non interpretare come una punizione simbolica dell'incesto .

«I sovrani comparivano in pubblico, legati come prigionieri, come condannati a morte. Un toro e una vacca, loro sostituti, venivano bastonati e immolati. Il re saliva sui fianchi del toro e veniva inondato del sangue dell'animale per "spingere l'identificazione il più lontano possibile"» (26) .

E' facile, oramai, capire quale vicenda il re è chiamato a interpretare e il posto occupato in essa dall'incesto. Tale vicenda ha un'estrema somiglianza con quella del mito edipico, non per ragioni di filiazione storica ma perché, in entrambi i casi, è ad uno stesso modello che si riferisce il pensiero mitico o rituale. Dietro alle monarchie africane c'è, come sempre, la crisi sacrificale improvvisamente conclusa dall'unanimità della violenza fondatrice. Ogni re africano è un nuovo Edipo, che deve rappresentare di nuovo il suo stesso mito, dall'inizio alla fine, perché il pensiero rituale vede in questa rappresentazione il modo di perpetuare e rinnovare un ordine culturale sempre minacciato di disgregazione. Associata al linciaggio originale e

giustificandolo, c'era, anche qui, con ogni evidenza, un'accusa di incesto che sembra confermata dai felici effetti della violenza collettiva. Dal re perciò si esigerà che compia ciò di cui è stato accusato "una prima volta", ed egli lo compirà non sotto gli applausi del pubblico ma sotto i fischi, "come la prima volta"; in linea di massima, l'incesto provocherà ad ogni nuova intronizzazione le medesime reazioni di odio e di violenza collettiva che devono poi sfociare nella messa a morte liberatrice, nell'avvento trionfale dell'ordine culturale, "come la prima volta".

Il collegamento dell'incesto regio ad un incesto inteso come originario è talvolta attestato da un mito d'origine in cui esso compare. E. J. Krige e J. D. Krige danno notizia di un simile mito tra i Lovedu (27). L'incesto presiede alla nascita della società; è esso che porta la pace e la fecondità agli uomini. Ma l'incesto non è né fondamentale né essenziale. Se sulle prime sembra giustificare il sacrificio, a un livello più profondo è il sacrificio che giustifica l'incesto. Il re non regna se non in virtù della sua futura morte; egli non è altro che una vittima in attesa di sacrificio, un condannato a morte che aspetta la propria esecuzione. E neanche il sacrificio stesso è veramente fondamentale, esso non è che la forma ritualizzata dell'unanimità violenta, spontaneamente ottenuta "una prima volta".

Se si rimpinza il re di abominevoli pozioni, se gli si fa commettere ogni sorta di trasgressioni violente, e in primo luogo l'incesto, è in uno spirito del tutto opposto a quello del teatro d'avanguardia e della controcultura contemporanea. Non si tratta di accogliere a braccia aperte le potenze malefiche ma di esorcizzarle. Bisogna che il re 'meriti' il castigo che gli è riservato, quanto l'aveva già meritato, a quel che sembra, l'espulso originario. Bisogna realizzare a fondo le potenzialità malefiche del personaggio, fare di lui un mostro che emana tenebrosa potenza, non per ragioni estetiche ma per



permettergli di polarizzare sulla sua persona, di magnetizzare letteralmente tutti i miasmi contagiosi e di convertirli poi in stabilità e in fecondità. Posto nell'immolazione finale, il principio di questa metamorfosi si estende in seguito a tutta l'esistenza terrestre del monarca. Il canto d'investitura del "Moro-Naba", tra i Mossi (Ouagadougou), esprime con classica brevità una dinamica della salvezza che solamente l'ipotesi della vittima espiatoria permette di decifrare: "Tu sei un escremento, Tu sei un mucchio d'immondizia, Tu vieni per ucciderci, Tu vieni per salvarci" (28) .

Il re ha una funzione effettiva, ed è la funzione di ogni vittima sacrificale. E' una macchina per convertire la violenza sterile e contagiosa in valori culturali positivi. Si può paragonare la monarchia a quegli stabilimenti, in genere situati ai margini delle grandi città, e destinati a trasformare le immondizie domestiche in fertilizzanti agricoli. In un caso come nell'altro, il risultato del processo resta troppo virulento perché si possa applicarlo direttamente o in dosi troppo alte. Con i fertilizzanti veramente ricchi, bisogna dar prova di moderazione, o anche mescolarli a sostanze neutre. Il campo che il re, passando ad una certa distanza, fertilizza, finirebbe interamente bruciato e rovinato se vi andasse a passeggiare .

Il parallelismo tra il mito di Edipo e i fatti africani considerati nel loro insieme è sorprendente. Non c'è un tema del mito e della tragedia che non ricompaia in qualche luogo. In taluni casi, accanto all'incesto sorge il duplice motivo dell'infanticidio e del parricidio, perlomeno in forma allusiva, come nel divieto formale che può separare per sempre il re da suo figlio. In altre società, vediamo delinearsi tutti gli sdoppiamenti del mito di Edipo. Al pari del figlio di Laio, il re dei Nyoro ha «due piccole madri», e il capo degli Jukun due compagne che Luc de Heusch ravvicina alle precedenti (29) .

Dietro il "pharmakos" africano, come dietro al mito di Edipo, vi è il giuoco di una violenza effettiva, di una violenza reciproca

che si conclude con l'uccisione unanime della vittima espiatoria. Dappertutto, o quasi, i riti d'intronizzazione e di ringiovanimento, così come, in certi casi, la morte reale e definitiva del monarca, si accompagnano a simulacri di combattimento tra due fazioni. Questi scontri rituali, talvolta con la partecipazione di tutto il popolo, evocano molto chiaramente le divisioni d'ogni sorta e la caotica agitazione alle quali è riuscito a porre fine unicamente il meccanismo della vittima espiatoria. Se la violenza contro la vittima espiatoria serve da modello universale è perché essa ha realmente restaurato la pace e l'unità. Solo l'efficacia sociale di tale violenza collettiva può rendere conto di un progetto politico-rituale che consiste non solo nel ripetere incessantemente il processo ma nell'assumere la vittima espiatoria come arbitro di ogni conflitto, nel farne una vera incarnazione di ogni sovranità . In molti casi, la successione al trono comporta una lotta rituale tra figlio e padre, o anche tra i figli stessi. Ecco la descrizione di tale conflitto data da Luc de Heusch: «Alla morte del sovrano ha inizio una guerra di successione, guerra il cui carattere rituale non deve essere sottovalutato. Si ritiene che i principi ricorrano tutti quanti a potenti medicine magiche per eliminare i fratelli concorrenti .

«Nel Nkole alla base di questa magica competizione regia si trova il tema dei "fratelli nemici". Intorno ai pretendenti si organizzano dei partiti, e sarà il superstite che verrà ammesso alla successione» . E' impossibile, come si è già detto, distinguere il rituale dalla sua disintegrazione nel fatto storico, nella realtà di un conflitto le cui peripezie non sono più regolate dal modello. Tale indistinzione è anch'essa rivelatrice. Il rito non resta vivo se non incanalando in una determinata direzione conflitti politici e sociali reali. D'altra parte non rimane rito se non conservando l'espressione conflittuale in forme rigorosamente determinate .

Ovunque si posseggano descrizioni sufficientemente dettagliate dei riti di ringiovanimento, si constata che anch'essi riproducono la vicenda più o meno trasfigurata della crisi sacrificale e della violenza fondatrice. Stanno alla regalità nel suo insieme come il microcosmo al macrocosmo. I riti regi dell'"Incwala", nello Swaziland, sono stati oggetto di osservazioni particolarmente complete (29) . All'inizio dei riti, il re si trincerava nel suo recinto sacro, ingoia droghe malefiche in gran quantità, commette incesto con una sorella classificatoria. Tutto questo mira ad aumentare il "silwane" del monarca, termine traducibile con 'essere - come - una - bestia - selvaggia'. Senza essere riservato al re, il "silwane" caratterizza essenzialmente la persona regale. Il "silwane" del re è sempre superiore persino a quello del più valoroso dei suoi guerrieri .

Durante questo periodo preparatorio, il popolo salmodia il "simemo", un canto che esprime l'odio nei confronti del re e il desiderio di espellerlo. Ogni tanto il re, bestia selvaggia più che mai, fa una comparsa. La sua nudità e la vernice nera di cui è ricoperto simboleggiano la sfida. C'è allora un simulacro di battaglia tra il popolo e il clan regale; posta della lotta è il re stesso. Rinvigoriti anch'essi da pozioni magiche e pieni di "silwane", benché in grado minore rispetto al loro capo, i guerrieri armati circondano il recinto sacro; pare che cerchino di impadronirsi del re, mentre il seguito di questi lo trattiene . Nel corso dei riti di cui qui diamo soltanto un parziale riassunto, c'è anche una messa a morte simbolica del re, per il tramite di una vacca cui l'incarnazione violenta comunica il suo "silwane": la trasforma in 'toro furioso' toccandola con la sua bacchetta. Come nel sacrificio dinka, i guerrieri si scagliano "tutti insieme" e "senza armi" su quella bestia che devono accoppiare a forza di pugni .

Nel corso della cerimonia, la distanza tra il re, il suo seguito, i guerrieri e l'insieme del popolo è temporaneamente cancellata; tale perdita delle differenze non ha nulla di una

'fraternizzazione'; fa una cosa sola con la violenza che coinvolge tutti i partecipanti. T. O. Beidelman definisce questa parte dei riti come un "dissolving of distinctions" (30). Victor Turner descrive l'"Incwala" come un "play of kingship" nel senso shakespeariano dell'espressione .

La cerimonia mette in moto un meccanismo d'eccitazione sempre crescente, un dinamismo che si nutre delle forze da esso messe in gioco, forze di cui inizialmente il re appare come vittima, poi come signore assoluto. In un primo momento quasi sacrificato egli stesso, il re officia in seguito in riti che fanno di lui il sacrificatore per eccellenza. Non deve stupire la dualità dei ruoli; conferma l'assimilazione della vittima espiatoria al giuoco della violenza "nella sua totalità". Anche quando è vittima, il re è pur sempre il signore di tale giuoco e può intervenire in qualsiasi punto del suo percorso: gli appartengono tutti i ruoli; nulla gli è estraneo nelle metamorfosi della violenza, qualunque sia il senso in cui queste si effettuano . All'apice del conflitto rituale tra i guerrieri e il re, quest'ultimo, ritirandosi ancora una volta nel recinto, ne esce di nuovo munito di una borraccia che getta contro lo scudo di uno degli assalitori. Dopodiché, si disperdono tutti. Gli informatori di H. Kuper gli hanno asserito che in tempo di guerra il guerriero colpito dalla borraccia sarebbe stato

destinato a morire. L'etnologo suggerisce di vedere in quel guerriero, unico ad essere colpito, una specie di capro espiatorio nazionale; il che equivale a riconoscere in lui un "doppio" del re che muore simbolicamente al suo posto, come la vacca prima di lui . L'"Incwala" inizia nel momento in cui un anno finisce, e finisce con l'inizio di un nuovo anno. Esiste una corrispondenza tra la crisi commemorata dal rito e la fine di un ciclo temporale. Il rito obbedisce a ritmi naturali che non devono essere considerati primordiali neppure là dove, in apparenza, si impongono su una violenza che i miti e i riti hanno come funzione essenziale di mascherare, sviare ed

espellere. Al termine delle cerimonie, si accende un grande fuoco su cui vengono bruciate le impurità accumulate durante lo svolgimento dei riti nonché nel corso di tutto l'anno trascorso. Tutta una simbolica del far pulizia e della purificazione accompagna le tappe cruciali .

Per comprendere l'incesto regio, bisogna ricollocarlo in un contesto rituale che faccia tutt'uno con l'istituzione monarchica stessa. Nel re va ravvisato un futuro sacrificato, vale a dire il sostituto della vittima espiatoria. L'incesto quindi svolge soltanto un ruolo relativamente secondario. E' destinato a rafforzare l'efficacia del sacrificio. E' inintelligibile senza il sacrificio mentre il sacrificio è intelligibile senza di esso, qualora lo si riferisca direttamente alla violenza collettiva spontanea .

In forme molto derivate, può certo succedere che il sacrificio scompaia completamente mentre persistono l'incesto o un simbolismo incestuoso. Non bisogna concluderne che il sacrificio sia secondario rispetto all'incesto, che l'incesto possa e debba interpretarsi senza la mediazione del sacrificio. Bisogna concluderne che i principali interessati sono così lontani dall'origine, ormai, da guardare i propri riti con gli stessi occhi degli osservatori - si è tentati di dire dei "voyeurs" - occidentali. L'incesto si perpetua "in virtù della sua singolarità stessa". Nel naufragio rituale che, in un certo senso, è tutt'altro che un naufragio, dato che prolunga e rafforza il misconoscimento originario, solo l'incesto rimane a galla; ci si ricorda ancora di esso quando tutto il resto è ormai dimenticato. Siamo allo stadio folkloristico e turistico della monarchia africana. La moderna etnologia ha anch'essa quasi sempre isolato l'incesto dal suo contesto; non riesce a capirlo perché in esso vede una realtà autonoma, un'enormità tale che esso dovrebbe significare di per sé, senza riferimento a ciò che lo circonda. La psicoanalisi persiste nell'errore; si può persino dire che ne costituisca la massima espressione .

La trasgressione incestuosa dà al re il suo carattere regale, ma essa stessa non è regale se non in quanto esige la morte del colpevole ed evoca la vittima originaria. Tale verità si fa particolarmente evidente non appena si rivolga l'attenzione a un tipo di eccezione piuttosto notevole in seno alle società che esigono l'incesto regio. Tale eccezione consiste molto semplicemente in un rifiuto formale ed assoluto dell'incesto regio. Verrebbe da credere che tale rifiuto si riporti alla regola generale, vale a dire al divieto puro e semplice dell'incesto, senza eccezione di sorta. Ma non è affatto così. L'incesto regio, in quella società, non è semplicemente respinto nel senso in cui lo sarebbe nella maggior parte delle società, ma contro di esso vengono prese straordinarie precauzioni. Il seguito del monarca allontana da questi i parenti più stretti, gli vengono somministrate pozioni non più corroboranti bensì deprimenti. Come dire che intorno al trono aleggia lo stesso profumo d'incesto che nelle vicine monarchie (31). Le misure speciali contro l'incesto sono giustificabili solo se è il re a restare particolarmente esposto a questo genere di trasgressione. Si può dunque ammettere che la fondamentale definizione della regalità resta la stessa in tutti i casi. Anche nella società che esclude formalmente l'incesto, il re sostituisce una vittima originaria che si considera abbia violato le regole dell'esogamia. E' in quanto successore ed erede di tale vittima che il re resta particolarmente predisposto all'incesto. Ci si aspetta di ritrovare nella copia tutte le qualità dell'originale. La regola generale, l'assoluta proibizione dell'incesto, è qui riaffermata, ma lo è in modo così particolare che è preferibile vedervi anzitutto un'eccezione all'eccezione e interpretare il rifiuto dell'incesto nel quadro delle culture che lo esigono. La questione essenziale è questa: perché la ripetizione di un incesto invariabilmente attribuito all'espulso originario, all'antenato o all'eroe mitico fondatore, è giudicata a volte estremamente favorevole a volte estremamente nociva, e

questo in società molto vicine le une alle altre? Una contraddizione così formale in comunità le cui prospettive religiose - all'infuori dell'incesto regio - restano vicinissime le une alle altre, sfida in apparenza ogni sforzo d'interpretazione razionale .

Osserviamo anzitutto che la presenza di un tema religioso quale l'incesto regio in un'area culturale di notevole estensione presuppone la presenza di certe 'influenze' nel senso tradizionale del termine. Il tema dell'incesto non può essere 'originario' in ognuna di queste culture. C'è qui un'innegabile evidenza. Si dovrà dire che la nostra ipotesi generale ha smesso di essere applicabile? Affermiamo che la violenza fondatrice è la matrice di tutti i significati mitici e rituali. Ciò può essere vero, alla lettera, soltanto per una violenza per così dire assoluta, perfetta e perfettamente spontanea, che costituisce un caso limite. Tra questa perfetta originalità e, all'altro estremo, la perfetta ripetizione del rito, si può supporre una gamma letteralmente infinita di esperienze collettive intermedie. La presenza su un ampio territorio di temi religiosi e culturali comuni non esclude minimamente, sul piano locale, un'esperienza autentica della violenza fondatrice, al livello di quelle forme intermedie, dotate, sul piano mitico e religioso, di una potenza creatrice reale ma limitata. E' così possibile spiegarsi come mai vi siano tanti rimaneggiamenti degli stessi miti e degli stessi culti, tante varianti locali, tante nascite differenti degli stessi dèi in altrettante città diverse . D'altra parte è opportuno osservare che l'elaborazione mitica e rituale, benché suscettibile nei particolari di infinite variazioni, non può mancare di ruotare intorno ad alcuni grandi temi, tra i quali l'incesto. Appena si tende a vedere in un individuo isolato il responsabile della crisi sacrificale, ossia di tutta la differenza perduta, si è indotti a definire tale individuo come distruttore di quelle regole fondamentali che sono le regole matrimoniali, in altri termini come essenzialmente 'incestuoso'. Il tema

dell'espulso incestuoso non è universale ma compare in culture affatto indipendenti le une dalle altre. Il fatto che possa sorgere spontaneamente in luoghi assai diversi non è incompatibile con l'idea di una diffusione culturale in una zona molto estesa .

L'ipotesi della vittima espiatoria permette di definire non uno ma mille termini medi tra la passività e la continuità troppo assoluta delle tesi diffusioniste, da una parte, e la discontinuità egualmente troppo assoluta di tutto il formalismo moderno, dall'altra. Non esclude i prestiti da una cultura madre ma conferisce agli elementi assunti un grado di autonomia, nella cultura figlia, che permetterà di interpretare la strana contraddizione che abbiamo constatato tra l'esigenza assoluta e il divieto formale di uno stesso incesto, visibilmente inteso, in due culture molto vicine, come direttamente associato alla persona del re. Il tema dell'incesto non cessa di essere interpretato e reinterpretato al livello delle esperienze locali .

Il pensiero rituale intende ripetere il meccanismo fondatore. L'unanimità che ordina, pacifica, riconcilia, succede sempre al suo contrario, ossia al parossismo di una violenza che divide, livella, distrugge. Il passaggio dalla violenza cattiva a quel bene supremo che sono l'ordine e la pace è quasi istantaneo; le due facce opposte dell'esperienza primordiale sono immediatamente giustapposte; è in seno ad una breve e terrificante 'unione dei contrari' che la comunità ridiventa unanime. Non esiste quindi rito sacrificale che non incorpori talune forme di violenza, che non faccia propri certi significati direttamente associati alla crisi sacrificale, piuttosto che alla sua guarigione. L'incesto ne è un esempio. Nei sistemi che lo esigono, l'incesto regio è inteso come parte del processo salvifico; di conseguenza, esso deve essere riprodotto come tale. Non vi è qui niente che non sia perfettamente intelligibile .

Ma il rito ha per funzione essenziale, anzi unica, quella di evitare il ritorno della crisi sacrificale. L'incesto si ricollega alla crisi sacrificale, e, quando si applica alla vittima espiatoria, è



persino suscettibile di esprimerla obliquamente nella sua interezza. Il pensiero rituale può quindi rifiutarsi di vedere nell'incesto un fattore di salvezza collettiva anche quando tale incesto è associato alla vittima espiatoria. Esso persiste nel vedere nell'incesto l'atto malefico per eccellenza, quello che rischia di gettare la comunità nella violenza contagiosa, anche se compiuto dall'erede e rappresentante della vittima originaria. L'incesto e il male che si tratta di prevenire sono una cosa sola. Ma ci si sforza di prevenire tale male ripetendo una guarigione che è inestricabilmente mescolata al parossismo del male. Il pensiero rituale si trova di fronte un insolubile problema di distinzione, o piuttosto un problema la cui soluzione comporta necessariamente un elemento di arbitrio. Il pensiero rituale è molto più pronto di quanto lo siamo noi stessi ad ammettere che il bene e il male non sono che due aspetti di una stessa realtà, ma non può ammetterlo fino in fondo: persino nel rito, meno differenziato di qualsiasi altra manifestazione della cultura umana, deve essere presente la differenza; e il rito è lì soltanto per restaurare e consolidare la differenza, dopo il terribile annullamento della crisi. La differenza tra la violenza e la non-violenza non ha nulla d'arbitrario né d'immaginario ma gli uomini ne fanno sempre, almeno in parte, una differenza in seno alla violenza. Proprio per questo è possibile il rito. Il rito elegge una certa forma di violenza come 'buona', palesemente necessaria all'unità della comunità, di fronte a un'altra violenza che rimane 'cattiva' perché resta assimilata alla cattiva reciprocità. Il rito può dunque eleggere talune forme d'incesto come 'buone', l'incesto regio ad esempio, di fronte alle altre forme che rimangono 'cattive'. Può anche decidere che tutte le forme d'incesto rimangano cattive, rifiutarsi cioè di ammettere anche l'incesto regio tra le azioni se non propriamente sacrificali, suscettibili almeno di contribuire all'efficacia sacrificale della persona del re. Data la fondamentale importanza che ha la metamorfosi

della violenza malefica per ogni comunità umana e l'altrettanto fondamentale incapacità per ogni comunità di penetrare il segreto di tale metamorfosi, gli uomini sono votati al rito e il rito non può far a meno di presentarsi in forme molto analoghe e molto diverse al tempo stesso . Il fatto che il pensiero rituale, davanti all'incesto regio, possa adottare due soluzioni diametralmente opposte a partire dagli stessi dati basilari, non fa che dimostrare il carattere arbitrario e fondamentale della differenza tra la violenza malefica e la violenza benefica, sacrificale. In ogni cultura, dietro alla soluzione adottata, affiora la soluzione inversa. Ovunque lo si esiga, l'incesto, anche quello regio, rimane nondimeno malefico, dato che richiede un castigo e giustifica l'immolazione del re. Invece, ovunque sia proibito, l'incesto regio rimane nondimeno associato al benefico, dato che il re ha con esso una particolare affinità, dato che esso rimane inseparabile dalla violenza che porta agli uomini la salvezza .

A dispetto dei suoi opposti significati, l'incesto non è una semplice pedina che potrebbe occupare una qualunque casa su una scacchiera strutturale. Non è un fronzolo che lo snobismo e la moda possono aggiungere o, invece, eliminare dalle loro successive composizioni. Non bisogna né sdrammatizzarlo completamente con uno strutturalismo puramente formale né fare di esso il senso del senso con la psicoanalisi

E' sul piano dell'antropologia generale che il freudismo ortodosso è più vulnerabile. Non c'è lettura psicoanalitica dell'incesto regio, o anche del mito edipico. Né ce n'è una per gli stupefacenti rapporti tra le monarchie africane e il mito di Edipo. C'è l'indice geniale di Freud puntato sul parricidio e sull'incesto, dopodiché non c'è mai stato altro.

Invece di constatare l'impotenza della psicoanalisi in un campo che la tocca così da vicino, la maggior parte degli studiosi, anche quelli che le sono ostili, tacitamente le abbandonano tutto ciò che, da vicino o da lontano, riguarda il

tema dell'incesto. Nella nostra epoca, nessuno può evocare la questione dell'incesto regio senza sollevare cortesemente il cappello in direzione di Freud. Ora, la psicoanalisi non ha mai detto e non può mai dire nulla di decisivo riguardo all'incesto regio, nulla che possa soddisfare la nostra sete di comprensione, nulla che ricordi il miglior Freud .

L'assenza quasi assoluta del tema dell'incesto nella cultura occidentale alla fine del secolo diciannovesimo ha suggerito a Freud che tutta la cultura umana è sottoposta al desiderio universale e universalmente rimosso di commettere l'incesto materno. La presenza dell'incesto nella mitologia primitiva e nei rituali viene interpretata come una schiacciante conferma di tale ipotesi. Ma la psicoanalisi non è mai riuscita a mostrare come e perché l'assenza dell'incesto in una determinata cultura significherebbe esattamente la medesima cosa che la sua presenza in mille altre. Freud certo sbagliava, ma spesso aveva ragione nell'aver torto, mentre coloro che proclamano il suo errore hanno spesso torto nell'aver ragione .

Freud, dietro al parricidio e all'incesto del mito edipico, intuiva qualcosa di essenziale per ogni cultura umana. Nel contesto culturale in cui veniva creando la sua opera, era quasi fatalmente portato a credere di possedere, nei delitti attribuiti alla vittima espiatoria, il desiderio nascosto di tutti gli uomini, la chiave di ogni comportamento umano. Certe testimonianze culturali del suo tempo si lasciano più o meno decifrare alla luce di una certa assenza, in parte definibile come quella del parricidio e dell'incesto. Nel campo dei miti e delle religioni, non si può attribuire alla psicoanalisi nessun successo paragonabile a questo, per quanto parziale e limitato esso sia. Che cosa possono mai dissimulare il parricidio e l'incesto quando appaiono in piena luce? Un parricidio e un incesto ancor più nascosti? Lo si ammetterebbe volentieri, ma non c'è qui niente che possa chiarire gli altri temi del mito o anche

l'incesto stesso quando appare in forma reale, in un quadro rituale (32) .

Finché non esista lettura che riesca a fare quello che non fa la psicoanalisi, le pretese di quest'ultima possono accecarci. Tuttavia, una volta che si sia riusciti a inserire sotto l'incesto del mito e del rituale un altro fondamento nascosto che non sia freudiano, un fondamento molto vicino e molto lontano al contempo dal fondamento freudiano, una volta che si vedano chiariti alcuni temi su cui la psicoanalisi non ha mai gettato la più piccola luce, è lecito chiedersi se la teoria psicoanalitica non riveli qui il proprio esaurimento .

Nelle monarchie africane, come pure nel mito di Edipo, l'incesto, materno o no, non è un dato irriducibile assolutamente primordiale. E' allusione decifrabile ad altro da sé, come il parricidio, come ogni delitto, ogni perversione, ogni forma di bestialità e di mostruosità di cui son pieni i miti. Tutti questi temi, e qualche altro ancora, mascherano e dissimulano l'indifferenziazione violenta più di quanto non la designino; è questa indifferenziazione violenta a costituire il vero rimosso del mito, il quale non è essenzialmente desiderio ma terrore, terrore della violenza assoluta. Chi potrà negare che al di là del desiderio e più forte di esso, solo capace di ridurlo al silenzio e di trionfare su di esso, non vi sia questo terrore senza nome? Il parricidio e l'incesto generalizzati rappresentano il termine assoluto della crisi sacrificale; il parricidio e l'incesto limitati ad un solo individuo costituiscono la maschera semitrasparente di questa stessa crisi interamente occultata perché fatta interamente ricadere sulla vittima espiatoria. Il fondamento nascosto dei miti non è la sessualità. La sessualità non è un vero fondamento, dal momento che è rivelata. La sessualità fa parte del fondamento in quanto ha a che fare con la violenza e le fornisce mille occasioni per scatenarsi. Al pari dei fenomeni naturali, la sessualità è realmente presente nei miti; vi ha persino un ruolo più importante di quello della natura ma non

ancora del tutto decisivo, dato che è essa a venire in primo piano, nel parricidio e nell'incesto, associata a una violenza puramente individuale per fornire un ultimo schermo alla reciprocità interminabile della violenza, alla minaccia assoluta che distruggerebbe l'umanità se l'uomo non ne fosse protetto dalla vittima espiatoria, vale a dire dal misconoscimento . L'idea che i temi mitologici celino la paura degli uomini davanti ai fenomeni naturali ha ceduto il posto, nel secolo ventesimo, all'idea che questi stessi temi celino la paura degli uomini davanti alla verità puramente sessuale e 'incestuosa' del loro desiderio. Le due ipotesi sono mitiche; si situano nel prolungamento del mito e continuano la sua opera, come tutte le altre tesi proposte fino ad oggi, dato che dissimulano, ancora una volta, quel che ha sempre dissimulato il mito.

Non bisogna mettere però queste due tesi sullo stesso piano. Freud è 'meno' mitico dei suoi predecessori; la vita sessuale è più impegnata nella violenza umana che non il tuono o i terremoti, più vicina al fondamento nascosto di ogni elaborazione mitica. La sessualità 'nuda', 'pura', è in continuità con la violenza; costituisce quindi simultaneamente l'ultima maschera di cui quella si ricopre e l'inizio della sua rivelazione. Ciò è sempre vero storicamente: i periodi di 'liberazione sessuale' precedono spesso qualche scatenarsi violento; è vero nell'opera stessa di Freud. Il dinamismo di quest'opera tende a superare il pansessualismo iniziale verso l'ambigua impresa di "Totem e tabù", come pure verso concetti come l'istinto di morte. Si può dunque vedere in Freud una tappa verso la rivelazione di un rimosso più essenziale del suo e verso il quale egli tende oscuramente, la violenza assoluta ancora dissimulata da certe forme di misconoscimento sempre sacrificali .

## 5. DIONISO

In quasi tutte le società vi sono "feste" che conservano a lungo un carattere rituale. L'osservatore moderno vi ravvisa soprattutto la trasgressione dei divieti. La promiscuità sessuale è tollerata, in certi casi richiesta. In talune società, può spingersi sino all'incesto generalizzato .

La trasgressione va inscritta nel quadro più vasto di un generale annullamento delle differenze: le gerarchie familiari e sociali sono temporaneamente soppresse o invertite. I figli non obbediscono più ai genitori, i domestici ai padroni, i vassalli ai signori. Il tema della differenza abolita o rovesciata si ritrova nell'accompagnamento estetico della festa, nella mescolanza di colori discordanti, nel ricorso al travestimento, nella presenza dei pazzi con il loro abbigliamento variopinto e i loro perpetui vaneggiamenti. Nel corso della festa sono provvisoriamente tollerati e incoraggiati i contatti più imprevedibili, le unioni contro natura .

L'annullamento delle differenze, come ci si può aspettare, è spesso associato alla violenza e al conflitto. Gli inferiori insultano i superiori; i diversi gruppi della società denunciano a vicenda i propri lati ridicoli e la propria malvagità. Imperversano i disordini e la contestazione. In molti casi, il tema della rivalità ostile appare unicamente in forma di giochi, di concorsi, di gare sportive più o meno ritualizzate. Dappertutto cessa il lavoro, ci si abbandona a un consumo eccessivo e persino a uno sperpero collettivo dei viveri

accumulati per lunghi mesi . Non possiamo dubitare che la festa non costituisca una commemorazione della crisi sacrificale. Può sembrare strano che gli uomini ricordino nella gioia un'esperienza tanto spaventosa, ma tale mistero è facilmente interpretabile. Gli elementi propriamente festivi, quelli che maggiormente ci colpiscono e finiscono d'altronde per dominare la festa, e sono anzi i soli a sussistere al termine della sua evoluzione, non sono la sua ragion d'essere. La festa propriamente detta è soltanto una preparazione al sacrificio, che ne segna nello stesso tempo il parossismo e la conclusione. Roger Caillois ha giustamente notato che una teoria della festa dovrebbe articolarsi su una teoria del sacrificio (33). Se la crisi delle differenze e la violenza reciproca possono essere oggetto di una commemorazione gioiosa, è perché appaiono come l'antecedente obbligatorio della risoluzione catartica in cui sfociano. Il carattere benefico dell'unanimità fondatrice tende a risalire verso il passato, a colorire sempre più gli aspetti malefici della crisi, il cui senso è allora rovesciato. L'indifferenziazione violenta acquista la connotazione favorevole che ne farà, in fin dei conti, ciò che chiamiamo festa.

Abbiamo già visto alcune interpretazioni dello stesso genere, e queste possono iscriversi, almeno in parte, nel quadro della festa. L'incesto rituale, ad esempio, finisce per acquistare un valore benefico che sembra quasi indipendente dal sacrificio. In talune società, gli aristocratici, e perfino gli artigiani, ricorrono ad esso più o meno furtivamente affinché 'porti loro fortuna', specialmente quando si preparano a una qualche difficile impresa. I riti associati all'intronizzazione e al ringiovanimento dei monarchi africani hanno spesso caratteri che li avvicinano alla festa. Viceversa, in altre feste in cui non è direttamente implicato il vero sovrano, troviamo però un re temporaneo, a volte un 're dei pazzi' anch'egli nient'altro che una vittima in attesa di sacrificio. Alla fine della festa, sarà lui o il suo rappresentante ad essere immolato; la sovranità reale o

illusoria, duratura o temporanea, è sempre radicata in una interpretazione della violenza fondatrice imperniata sulla vittima espiatoria .

La funzione della festa non è diversa da quella degli altri riti sacrificali. Si tratta, e Durkheim l'ha capito bene, di vivificare e rinnovare l'ordine culturale ripetendo l'esperienza fondatrice, riproducendo un'origine che è percepita come la fonte di ogni vitalità e fecondità: è in quel momento, infatti, che più stretta è l'unità della comunità, più intensa la paura di ripiombare nella violenza interminabile . Ai primitivi l'ordine culturale si presenta come un bene fragile e prezioso che è importante preservare e rafforzare, e non rigettare o modificare, e nemmeno attenuare in alcunché. Dietro alla festa, quindi, non si ha nei riguardi dei 'tabù' né lo scetticismo, né il risentimento che invece ci caratterizzano e che noi proiettiamo sul pensiero religioso primitivo. La famosa "release of tensions", la sempiterna "relaxation", ripetuta fino alla nausea dalla psico-sociologia contemporanea, non riesce a cogliere, e in modo imperfetto, che un solo aspetto dell'azione rituale, in uno spirito totalmente estraneo a quello del rito originario . La festa è basata su una interpretazione del giuoco della violenza che presuppone la continuità tra la crisi sacrificale e la sua risoluzione. Inseparabile, ormai, dal suo epilogo favorevole, la crisi stessa diventa materia di festeggiamenti. Ma questa interpretazione non è la sola possibile. Abbiamo già visto, nel caso dell'incesto regio, che la meditazione religiosa sui rapporti tra la crisi e la sua conclusione può prendere due opposte direzioni: talora è la continuità che può colpire, talaltra la discontinuità. Queste due interpretazioni sono entrambe parzialmente vere e parzialmente false. Il fatto è che esistono realmente una certa continuità e una certa discontinuità tra la crisi e la violenza fondatrice. Il pensiero religioso può adottare una delle due soluzioni e poi appigliarsi ad essa con



ostinazione, anche se, in partenza, è mancato poco che non si volgesse verso l'altra .

Si può supporre, quasi "a priori", che la seconda scelta sarà quella di certe società. Accanto alla festa quale abbiamo evocato, deve quindi esistere anche un'"antifesta": invece di essere preceduti da un periodo di licenza e di rilassatezza, i riti di espulsione sacrificale coroneranno un periodo di estrema austerità, un accrescimento di rigore nel rispetto dei divieti; in un tale momento, la comunità prenderà precauzioni straordinarie per evitare la ricaduta nella violenza reciproca . Infatti, è proprio quel che ci è dato osservare. Certe società posseggono rituali assai analoghi alla festa stessa periodicità, interruzione delle attività normali e, naturalmente, riti di espulsione sacrificale - e al tempo stesso talmente diversi da costituire, sul piano dell'interpretazione etnologica, un enigma analogo a quello dell'incesto regio, che talora si esige e talora invece si condanna. Lungi dall'essere temporaneamente allentati, i divieti culturali sono, in questo caso, tutti rinforzati .

I riti dell'"Incwala" swazi corrispondono, sotto più di un profilo, alla definizione dell'antifesta. Per tutta la loro durata, sono proibiti i rapporti sessuali più legittimi. E' vietato persino dormire fino a tardi. Gli individui devono evitare i contatti fisici, anche con se stessi se così si può dire. Non devono lavarsi, grattarsi la testa, eccetera. Una minaccia urgente di contagio impuro, cioè di violenza, grava su tutti gli esseri. Sono proibiti i canti e le grida. I bambini vengono rimproverati se fanno troppo rumore nei loro giuochi .

Nel "Ramo d'oro", Frazer dà un bell'esempio di antifesta, quello di Cape Coast nella Costa d'Oro. Per quattro settimane, tacciono i tam-tam e i fucili. Non sono tollerate le lunghe discussioni. Se sopraggiunge un disaccordo, se sale il tono delle parole, gli antagonisti compaiono davanti al capo, che impone a tutti, indistintamente, forti multe. Per evitare le liti provocate dal bestiame perduto, gli animali in stato d'abbandono

appartengono a chiunque li trovi; il vero proprietario non può reclamare .

Tutte queste misure sono chiaramente destinate a prevenire una minaccia di conflitto violento. Frazer non offre un'interpretazione, ma la sua intuizione di etnologo, di gran lunga superiore alle sue vedute teoriche, gli fa collocare questo genere di fenomeni nell'ambito della festa. La logica dell'antifesta è evidente quanto quella della festa. Si tratta di riprodurre gli effetti benefici dell'unanimità violenta, risparmiandosi nel contempo le terribili tappe che la precedono e che, stavolta, sono ricordate in modo negativo. Qualunque sia l'intervallo di tempo che trascorre tra due riti purificatori è chiaro che il pericolo di una violenta esplosione aumenta man mano che ci si allontana dal primo e ci si avvicina al secondo. Si accumulano le impurità: nel periodo che precede immediatamente la celebrazione del rito, periodo che è in ogni modo associato alla crisi sacrificale, non si deve più procedere se non con estrema prudenza; la comunità percepisce se stessa come un vero deposito di munizioni. Il saturnale si è mutato nel suo contrario, il bacchanale è diventato quaresima, ma il rito non ha cambiato scopo .

Al di qua della festa e dell'antifesta devono esistere ed esistono dei 'misti' che corrispondono a una interpretazione più complessa, più sfumata del rapporto tra la crisi e l'instaurazione dell'ordine; l'interpretazione tiene conto e della continuità e della discontinuità. Perlomeno in certi casi, la biforcazione costituisce, forse, un fenomeno tardo, legato all'allontanamento dalla violenza essenziale, quindi a un'elaborazione mitica più spinta; l'osservatore moderno accoglie questa nuova differenziazione perché essa procede nel senso dei suoi stessi pregiudizi; in taluni casi, egli l'aggrava o ne è interamente responsabile .

Se ignoriamo la vera natura della festa, è perché gli eventi situati dietro al rito divengono sempre meno visibili; il vero

oggetto va perduto; l'accessorio prende il sopravvento sull'essenziale. L'unità del rito allora tende a scomporsi in prospettive univoche e opposte. Nel momento in cui il pensiero religioso giunge a un'ignoranza vicina alla nostra, il rito acquista una specificità da noi giudicata essenziale e originaria mentre invece è tarda e derivata. L'ascetismo e le macerazioni ci sembrano quanto vi è di più opposto alla festa, mentre hanno la stessa origine, e le due cose si trovano spesso in equilibrio 'dialettico' laddove il rito rimane vivo. Più i riti deviano dalla loro vera funzione, più si distinguono gli uni dagli altri e tendono a divenire oggetto di commenti scolastici destinati a differenziarli sempre più. Le descrizioni scientifiche perseverano inevitabilmente in questa stessa via. Il mondo moderno, in special modo dopo Frazer, non ignora più che certe feste comportavano anticamente sacrifici umani; siamo però lontani dal sospettare che tutti i tratti distintivi di quell'usanza e le innumerevoli variazioni che essa comporta risalgano direttamente o indirettamente a una violenza collettiva e fondatrice, a un linciaggio liberatore. Eppure non è difficile mostrare che è così anche là dove è scomparsa ogni immolazione sacrificale. Tale sparizione può lasciar sussistere altri riti di cui è facile mostrare il carattere sacrificale, i riti d'esorcismo. In molti casi, questi riti si situano al parossismo della festa che è anche la sua conclusione. Come dire che occupano nella festa il posto stesso del sacrificio e, là dove non sono direttamente associati ad esso, si può facilmente constatare che svolgono lo stesso suo ruolo; si può quindi affermare che lo sostituiscono.

Come si fa a cacciare il diavolo o gli spiriti cattivi? Si lanciano delle grida, si agitano furiosamente le braccia; si fa un gran fracasso con armi o arnesi da cucina, si sferrano bastonate nel vuoto. Niente di più naturale, in apparenza, niente di più evidente che scacciare il diavolo a colpi di scopa quando si è tanto stupidi da credere che esista. Il saggio moderno, il

frazeriano emancipato constata che la "superstizione" assimila lo spirito maligno a una qualche grossa bestia che scapperà se si riuscirà a spaventarla. Il razionalismo non si fa troppe domande su certe usanze che gli sembrano tanto più trasparenti in quanto rifiuta loro qualunque altro senso che non sia quello della derisione . Nel presente caso, come in molti altri, la comprensione soddisfatta e il 'ma è naturale' potrebbero dissimulare proprio la cosa più interessante. In teoria, l'atto esorcizzante è una violenza perpetrata contro il diavolo o i suoi soci. In certe feste questa violenza terminale è preceduta da simulacri di lotta "tra gli esorcisti stessi". Ritroviamo qui una sequenza analoga a quella di molti riti sacrificali: l'immolazione è preceduta da dispute rituali, da conflitti più o meno reali o simulati tra i sacrificatori. Il fenomeno, in tutti i casi, deve rientrare nello stesso tipo di spiegazione .

In un esempio ricordato da Frazer, i giovani del villaggio vanno di casa in casa per praticare in ciascuna di esse, separatamente, l'esorcismo. Il giro ha inizio con una lite riguardo all'abitazione che è opportuno visitare per prima. (Da buon positivista, Frazer si guarda bene dall'omettere anche quei dettagli di cui le sue teorie sono le meno capaci di rendere conto. Già solo per questo meriterebbe la nostra riconoscenza). La lite preliminare imita la crisi sacrificale; il sacrificio o l'esorcismo che fanno seguito a questa lite imitano la violenza unanime, la quale, infatti, si innesta immediatamente sulla violenza reciproca, si distingue, invero, da quella soltanto per gli effetti miracolosi .

Appena cessa la lite, si ottiene l'unanimità; è il momento della vittima espiatoria, quindi del rito. La lite ha per oggetto il rito stesso, in altre parole la scelta della vittima da espellere. Durante la crisi infatti, per ognuno, si tratta sempre di proferire l'ultima parola della violenza riducendo al silenzio l'antagonista più diretto; ognuno desidera dare il colpo decisivo, quello che

non sarà seguito da nessun altro e servirà, perciò, da modello al rito .

Alcuni testi greci parlano vagamente di un sacrificio - umano - che una qualunque comunità, la città, l'esercito, ha deciso di offrire a un qualche dio. Gli interessati sono d'accordo sul principio del sacrificio ma non si accordano sulla scelta della vittima. Per comprendere di che si tratta, l'interprete deve capovolgere l'ordine degli eventi; la violenza viene prima ed è senza ragione. La spiegazione sacrificale viene dopo; è davvero sacrificale nel senso che dissimula quel 'senza ragione' della violenza, cioè l'elemento propriamente insostenibile della violenza. La spiegazione sacrificale è radicata nella violenza terminale, nella violenza che, in fin dei conti, si rivela sacrificale perché mette fine alla lite. Si può parlare in questo caso di elaborazione mitica minima. L'omicidio collettivo che restaura l'ordine proietta retrospettivamente uno dei più sommari quadri rituali sul desiderio selvaggio di massacrarsi a vicenda che si è impadronito dei membri del gruppo. L'omicidio diviene sacrificio; la mischia confusa che lo precede diviene disputa rituale riguardo alla vittima migliore, quella richiesta dalla pietà dei fedeli, o dalla preferenza della divinità. In realtà, non si tratta d'altro che di rispondere alla domanda: «Chi immolerà chi?» . La lite riguardante "la prima abitazione da esorcizzare" dissimula qualcosa di analogo, cioè l'intero processo della crisi e della sua violenta risoluzione. L'esorcismo è soltanto l'ultimo anello di una catena di rappresaglie .

Dopo essersi abbandonati alla violenza reciproca, i partecipanti danno tutti insieme colpi "nel vuoto". Si fa qui manifesta una verità certamente comune a tutti i riti, ma mai così lampante come in questo tipo di esorcismo. La violenza rituale non suscita nessun avversario, non incontra più nessun antagonista di fronte a sé. Fintanto che daranno "tutti assieme" colpi che nessuno, ovviamente, restituirà, gli esorcisti non ricominceranno a darsene tra di loro, perlomeno non 'sul serio'.

Il rito, qui, rivela la sua origine e la sua funzione. L'unanimità rifatta grazie al meccanismo della vittima espiatoria non deve disfarsi. La comunità intende restare unita contro 'gli spiriti cattivi', fedele cioè alla sua risoluzione di non ricadere nell'antagonismo interminabile. Il rito sottolinea e rafforza tale risoluzione. Il pensiero religioso ritorna senza tregua alla meraviglia delle meraviglie, a quell'ultima parola della violenza che viene così tardi, e il più delle volte si paga così cara, che appare agli uomini come la cosa più degna di essere conservata, ricordata, commemorata, ripetuta e rianimata in mille modi diversi, allo scopo di prevenire qualsiasi ricaduta della violenza trascendente nella violenza-dialogo, nella violenza che non è più 'per scherzo', nella violenza che divide e distrugge .

La nostra ipotesi generale sulla crisi sacrificale e sull'unanimità violenta illumina, come si vede, vari aspetti della festa rimasti fino ad oggi piuttosto oscuri. E la festa, di rimando, conferma il potere esplicativo di tale ipotesi. E' opportuno osservare, però, che la cecità moderna a proposito della festa, e del rito in genere, non fa che prolungare e favorire un'evoluzione che è poi quella del momento religioso stesso. Via via che si cancellano gli aspetti rituali, la festa si limita sempre più a quella grassa licenza di svago che tanti osservatori moderni hanno deciso di vedere in essa. La perdita graduale del rito e il misconoscimento sempre aggravato non sono che una sola e medesima cosa. La disgregazione dei miti e dei rituali, ossia del pensiero religioso nel suo insieme, non è provocata da un sorgere della nuda verità ma da una nuova crisi sacrificale .

Dietro alle apparenze gioiose e fraterne della festa deritualizzata, priva di qualsiasi riferimento alla vittima espiatoria e all'unità da essa rifatta, non vi è più in verità altro modello che la crisi sacrificale e la violenza reciproca. Ecco perché i veri artisti, ai giorni nostri, avvertono la tragedia dietro l'insipidità della festa trasformata in vacanze a vita, dietro le promesse piattamente utopistiche di un 'mondo degli svaghi'.

Più le vacanze sono insulse, fiacche, volgari, più si indovinano in esse lo spaventoso e il mostruoso che affiorano. Il tema delle vacanze che "cominciano a prendere una brutta piega", spontaneamente riscoperto, ma già altrove trattato in forme diverse, domina l'opera cinematografica di un Fellini .

La festa che prende una brutta piega non è soltanto un tema estetico decadente, ricco di seducenti paradossi, è l'orizzonte reale di ogni 'decadenza'. Per assicurarsene, basta constatare quel che avviene della festa in certe società malate, come gli Yanomamo, presso i quali imperversa la guerra perpetua o, peggio ancora, in quelle culture in pieno disfacimento violento come i Kaingang. La festa ha perso tutti i suoi caratteri rituali, e prende una brutta piega, nel senso che fa ritorno alle sue origini violente; invece di tenere in scacco la violenza, essa dà l'avvio a un nuovo ciclo della vendetta. Non è più un freno ma un alleato delle forze malefiche, mediante un processo di inversione analogo a quello che abbiamo osservato per il sacrificio e di cui, chiaramente, tutti i riti possono essere oggetto: «Invitavano le future vittime a una festa, le facevano bere e poi le massacravano. I Kaingang associavano sempre l'idea di festa alle liti e agli omicidi; sapevano di rischiare ogni volta la loro vita ma non rifiutavano mai un invito. Nel corso di una festa che radunava allo scopo di divertirsi gran parte della tribù, si sarebbe potuto credere che i vincoli di parentela si sarebbero rinnovati e rafforzati, che i sentimenti di benevolenza provati vicendevolmente dagli uomini si sarebbero sviluppati nella calorosa atmosfera generata dalla riunione .

«E' proprio così che andavano talvolta le cose, ma le feste kaingang erano frequentemente accompagnate sia da attestazioni di affetto e di solidarietà sia da liti e da violenze. Uomini e donne si inebriavano; gli uomini si vantavano delle loro sanguinose prodezze con i propri figli. Si vantavano del loro waikayu ("hybris"); circolavano con aria arrogante, brandendo le lance e le mazze, e facendo sibilare l'aria con

quelle armi; ricordavano rumorosamente i trionfi passati e annunciavano le uccisioni future. Nell'eccitazione e nell'ebbrezza crescenti, si volgevano contro i vicini e cercavano di attaccar briga, sia perché li sospettavano di aver posseduto le loro donne, sia invece perché avevano posseduto quelle degli altri e si credevano oggetto del loro odio» .

Il folklore kaingang abbonda di storie di feste che terminano in massacri, e l'espressione «preparare birra per qualcuno» ha un senso abbastanza sinistro per far a meno di commenti (34) . La nostra conoscenza della festa ci permetterà ora di affrontare la lettura di un secondo mito greco, quello di Dioniso, attraverso una seconda tragedia, "Le Baccanti". Questa nuova analisi ripeterà in parte quella del mito edipico. Consentirà di verificare la nostra ipotesi di base sul giuoco della violenza, ne preciserà taluni aspetti, ci dirigerà verso nuovi problemi .

Il bacchanale è una festa nel senso definito nelle pagine precedenti; in esso si ritrovano tutti i caratteri essenziali che abbiamo prima enumerato. "Le Baccanti" si presentano anzitutto come un bacchanale rituale. Il poeta tragico sottolinea l'annullamento delle differenze; il dio abbatte le barriere fra gli uomini, quelle della ricchezza come quelle del sesso, dell'età, eccetera. Tutti sono chiamati al culto di Dioniso; nei cori, i vecchi si uniscono ai giovani, le donne sono su un piano di eguaglianza con gli uomini .

Il bacchanale di Euripide è quello delle donne di Tebe. Dopo avere introdotto il suo culto in Asia, Dioniso è di ritorno nella città natale, sotto le sembianze di un giovane discepolo che esercita sulla maggior parte degli uomini e delle donne uno strano potere di seduzione. Da vere possedute dal dio, sua zia Agave, sua cugina Ino, e tutte le donne di Tebe si precipitano fuori dalle case e vagano sul Citerone, celebrandovi il primo bacchanale .

Idillica in un primo tempo, la corsa errabonda delle Baccanti presto si trasforma in un incubo cruento. Le donne scatenate si



scagliano indistintamente sugli uomini e sulle bestie. Resiste soltanto Penteo, re di Tebe e figlio di Agave; egli si ostina a negare la divinità del cugino. Come Tiresia e Creonte nell'"Edipo re", Penteo arriva da fuori e, prima di soccombere all'universale vertigine, definisce lucidamente la situazione: "Torno da un viaggio per avere notizia del male inatteso che colpisce la nostra città" .

Il «male inatteso» è evidentemente la crisi sacrificale, essa si propaga con fulminea rapidità, suggerendo alle vittime atti insensati, colpendo anche gli esseri che ad essa si abbandonano, quelli che le cedono, per prudenza o per opportunismo, come i due vecchi, e infine il solo che pretenda di dirle di no, lo sventurato Penteo. Sia che ad essa ci si abbandoni di propria spontanea volontà sia che le si resista, la violenza è sicura di trionfare .

Per tutta la durata dell'azione tragica, lo spirito bacchico non si distingue dal contagio malefico. Penteo respinge il nonno che cerca di trascinarlo nella strana festa: «Non m'infettare,» esclama «vai a fare il Baccante». L'eruzione dionisiaca è la rovina delle istituzioni, è il crollo dell'ordine culturale che ci viene nettamente indicato, al parossismo dell'azione, dalla distruzione del palazzo reale. Risulta vano ogni sforzo di padroneggiare il dio della violenza. Penteo si sforza di imprigionare il giovane agitatore sotto le cui sembianze si dissimula Dioniso, ma, mentre tutto crolla in mezzo alle fiamme, la divinità sorge intatta dalle macerie .

La tragedia delle "Baccanti" è innanzitutto la festa che "prende una brutta piega". E non ci si può stupire di una tale incresciosa evoluzione, dato che il bacchanale che contempliamo non è altro che il bacchanale originario, ossia la crisi sacrificale. La tragedia conferma la lettura della festa da noi fornita in precedenza, dato che riporta la festa alle sue origini violente, alla violenza reciproca. Vale a dire che Euripide fa subire al mito e al culto di Dioniso un trattamento analogo a quello che

Sofocle faceva subire al mito di Edipo. Egli ritrova la simmetria conflittuale dietro ai significati mitici (e, stavolta, anche dietro al rito) che la nascondono più di quanto la rivelino .

Il compito è tanto più facile in quanto il bacchanale perpetua un aspetto essenziale della crisi sacrificale che è l'annullamento delle differenze. Dapprima pacifica, la non-differenza dionisiaca scivola rapidamente in una indifferenziazione violenta particolarmente spinta. L'abolizione della differenza sessuale, che nel bacchanale rituale appare come festa dell'amore e della fratellanza, si trasforma in antagonismo nell'azione tragica. Le donne si volgono verso le attività più violente degli uomini, la caccia e la guerra. E fanno vergognare gli uomini per la loro mollezza e la loro femminilità. Sotto le sembianze di un efebo dai lunghi capelli, Dioniso fomenta di persona il disordine e la distruzione. Dopo avergli rinfacciato il suo aspetto effeminato, lo stesso Penteo, preso da un malsano desiderio, si traveste da Baccante per andare a spiare le donne sulle pendici del Citerone. Nelle "Baccanti", c'è anche una perdita della differenza tra l'uomo e l'animale, perdita sempre legata alla violenza. Le Baccanti si precipitano su un armento di vacche che dilanano con le loro mani, scambiandole per gli uomini che hanno turbato il loro folleggiare. Penteo, delirante di rabbia, attacca un toro nella sua stalla credendo di legare Dioniso stesso. Agave commette l'errore opposto; quando le Baccanti scoprono suo figlio Penteo, intento a spiarle, Agave lo scambia per un «giovane leone» e gli assesta i primi colpi .

Un'altra differenza apparentemente insormontabile, che nell'azione tragica tende a cancellarsi, è la differenza tra il dio e l'uomo, tra Dioniso e Penteo. Nulla vi è in Dioniso che non si ritrovi analogamente in Penteo. Dioniso è duplice. Da un lato, c'è il Dioniso definito dalle Menadi, il geloso custode della legalità, il difensore delle leggi divine e umane. Dall'altro, c'è il Dioniso sovversivo e dissolutore dell'azione tragica, quello da noi definito in precedenza. Lo stesso sdoppiamento si ritrova in

Penteo. Il re di Tebe si presenta a noi come un pio conservatore, un protettore dell'ordine tradizionale. Nelle parole del coro, invece, Penteo appare come un trasgressore, un audace miscredente le cui empie imprese attirano su Tebe l'ira dell'onnipotenza. E effettivamente Penteo contribuisce al disordine che pretende di impedire. Egli stesso fa il Baccante, diventa un posseduto da Dioniso, cioè da una violenza che rende simili tutti gli esseri, compresi gli 'uomini' e gli 'dèi', in seno alla più feroce delle opposizioni e per tramite suo .

Tutti i tratti distintivi di ciascun protagonista sono perlomeno accennati o suggeriti in colui che gli sta di fronte. La divinità di Dioniso, per esempio, è accompagnata da una segreta umanità, sottolineata dalla sua comparsa sotto le spoglie di un giovane efebo. Parallelamente, l'umanità di Penteo è accompagnata se non da una divinità, almeno da un desiderio di diventare dio, manifesto nelle sue sovrumane pretese che accompagnano l'abbandono finale allo spirito dionisiaco: "Potrò portarmi via sulle spalle il Citerone e i suoi anfratti, e le Baccanti insieme?" Nell'estasi dionisiaca, qualsiasi differenza tra il dio e l'uomo tende ad abolirsi. Se c'è nell'opera una voce dell'ortodossia dionisiaca, è proprio quella delle Menadi lidie, ed esse si pronunciano senza equivoci; la frenesia fa di qualunque posseduto un altro Dioniso: "Chi guida la danza diviene un Bromios!" Qualcuno, naturalmente, ci dirà che l'estasi di Penteo, e quella delle Baccanti tebane, rientrano in una "hybris" colpevole, mentre dalla parte di Dioniso e delle sue Menadi tutto è veramente divino; anche la peggiore delle violenze è legittima, perché il dio è dio e l'uomo è uomo. Verissimo. Sul piano della vicenda generale la differenza tra il dio e l'uomo non è mai perduta: si afferma altamente all'inizio e alla fine della tragedia. Ma le cose si svolgono diversamente nel corso di tutta l'azione tragica. Qui si confondono e si perdono tutte le differenze, compresa la differenza tra l'umanità e la divinità .

L'ispirazione tragica, come si vede, tende al medesimo risultato nelle "Baccanti" e nell'"Edipo re". Dissolve i valori mitici e rituali nella violenza reciproca. Rivela l'arbitrio di tutte le differenze. Ci trascina inesorabilmente verso una domanda decisiva riguardante il mito e l'ordine culturale nel suo complesso. Sofocle si arresta prima di porre tale domanda, e i valori mitici compromessi sono in fin dei conti riaffermati. Nel caso delle "Baccanti", avviene lo stesso. La simmetria si afferma in modo così implacabile da dissolvere, come si è visto, la differenza tra l'uomo e il dio. Il divino non è più che una posta in gioco tra due rivali: "Sai... quanto sei felice quando alle tue porte attende un'intera folla, e la città glorifica il nome di Penteo . Anche Bacco ama gli onori, ne son sicuro..." Tuttavia, alla fine dell'opera, la specificità del divino viene anch'essa riaffermata. e in modo terribile. Tra l'onnipotenza di Dioniso e la debolezza colpevole di Penteo, la lotta, a quanto pare, non è mai stata pari. La differenza che trionfa viene a nascondere la simmetria tragica. La tragedia ci appare, ancora una volta, come un'oscillazione tra l'audacia e la timidezza. Nel caso di Sofocle, solo la contraddizione tra la simmetria dell'azione tragica e la dissimmetria del contenuto mitico ci permette di affermare che il poeta, consciamente o meno, indietreggia davanti a un'audacia anche più grande. Nel caso delle "Baccanti", sono presenti le stesse opposizioni testuali, e uno stesso tipo di analisi ci porterà alle medesime conclusioni: anche Euripide indietreggia davanti a un'audacia anche più grande. Ma stavolta l'indietreggiare non è silenzioso. Ci sono in molte tragedie, troppo insistenti e ripetuti perché li si possa mettere da parte, passi che rivelano la decisione del poeta e si sforzano di giustificarla: "Vi è una saggezza che è pura follia, i pensieri che superano l'umano accorciano la vita, poiché chi troppo in alto mira perde il frutto del momento . E', io penso, o delirio o errore agire in questo modo .

Tieni lontano da pensieri ambiziosi il tuo spirito prudente e la tua mente

Ciò che crede e pratica la folla degli umili l'accetto per me". I critici non sono d'accordo sul significato ultimo di simili passi, e una buona parte del moderno dibattito a proposito di Euripide verte intorno a questo problema. Forse però l'intera questione è falsata da un postulato comune a tutti gli interpreti e che pare loro così poco contestabile da ritenersi dispensati dal formularlo. Tale postulato riguarda la natura del sapere davanti al quale indietreggia il poeta tragico. Si è d'accordo "a priori" che non possa trattarsi di un sapere che noi non possediamo. L'idea che un poeta così lontano dalla 'modernità' com'è Euripide potrebbe sfiorare un pericolo di cui ignoriamo tutto e sospettare l'esistenza di una verità che invece a noi sfugge totalmente, pare troppo ridicola per essere presa in considerazione. I moderni sono persuasi che Euripide indietreggi davanti allo scetticismo di cui sono così fieri essi stessi, quello che non riesce a percepire dietro al religioso alcun oggetto reale, e quindi lo dichiara semplicemente immaginario. Si pensa sempre che Euripide esiti, per ragioni di opportunità morale o per semplice pregiudizio, a riconoscere che il religioso è una mistificazione pura e semplice, un'illusione 'consolatoria' o 'repressiva' a seconda dei casi, un 'fantasma'.

L'intellettuale romantico e moderno si considera lo sfascia-idoli più irresistibile della storia. Si domanda se Euripide non sia un po' troppo 'borghese' per meritare la stima di cui la tradizione lo ha sempre giudicato degno.

Ma Euripide parla meno in termini di 'fede' religiosa, come i moderni, che in termini di limiti trasgrediti e di un sapere temibile posto al di là di tali limiti. Non sembra che, veramente, egli si trovi di fronte a una scelta oziosa tra una 'credenza' e una 'miscredenza' egualmente astratte. Qui è in giuoco qualcosa di più essenziale del vuoto scetticismo nei confronti degli dèi.

Questo "qualcosa" mai ancora individuato è nondimeno perfettamente decifrabile, e nel testo stesso delle "Baccanti"

L'uccisione di Penteo si presenta al tempo stesso come il parossismo e la liquidazione di una crisi provocata dal dio stesso, come una 'vendetta' suscitata dalla miscredenza dei Tebani ma soprattutto della sua stessa famiglia. Dopo aver causato la morte di Penteo, il dio scaccia dalla città il resto della famiglia. La pace e l'ordine possono ritornare in una Tebe che, oramai, renderà alla nuova divinità il culto da essa reclamato. L'uccisione appare come il frutto di un'azione divina e di uno spontaneo scatenamento al tempo stesso. L'azione divina si iscrive nel quadro del sacrificio già ritualizzato. E' il dio stesso a svolgere il ruolo del sacrificatore; egli prepara la futura vittima; il sacrificio a lui gradito fa tutt'uno con la vendetta che lo placherà. Con il pretesto di sistemargli la chioma e l'abito, Dioniso tocca ritualmente Penteo alla testa, alla vita e ai piedi. L'uccisione stessa si svolge conformemente agli usi dionisiaci; si riconosce in essa lo "sparagmos" i cui caratteri distintivi sono identici a quelli di parecchi sacrifici più sopra ricordati: 1. Tutte le Baccanti partecipano all'immolazione. Ritroviamo qui quell'esigenza di unanimità che tanta parte ha in numerosi rituali. 2. Non si fa uso di armi; la vittima viene dilaniata a mani nude. Anche in questo caso, lo "sparagmos" non è unico nel suo genere. Abbiamo già visto due esempi di un precipitarsi collettivo e senza armi, uno nel sacrificio dinka e l'altro, durante l'"Incwala" swazi, nell'immolazione di una vacca sostituita al re. Si potrebbero citare un gran numero di casi analoghi. La tesi di un Rudolf Otto, secondo cui il dionisiaco greco costituirebbe qualcosa di assolutamente singolare, non ha il minimo fondamento. Non vi è nessun carattere del mito e del culto di Dioniso per i quali non potremmo trovare numerosi corrispondenti nelle società primitive.

L'adattamento tragico, nel momento in cui fa ricomparire la spontaneità dietro alla premeditazione rituale, pur non

eliminandola completamente, ci permette di toccare con mano, o quasi, il vero rapporto esistente tra il rito e una scena originaria, tutt'altro che immaginaria, e parzialmente restituita da Euripide. Lo smembramento della vittima viva da parte dei presenti, unanimi e disarmati, rivela qui il suo autentico significato. Anche se non avessimo il testo tragico che rappresenta la scena originaria, potremmo immaginarcela. Non può trattarsi qui di una esecuzione organizzata. Tutto ci suggerisce una folla dalle intenzioni inizialmente pacifiche, una massa disorganizzata che motivi sconosciuti, la cui conoscenza non è veramente necessaria, portano a un grado estremo di isteria collettiva. Questa folla finisce per precipitarsi su un individuo che nulla di essenziale designa alla vendetta di tutti ma che nondimeno polarizza, in pochissimo tempo, tutti i sospetti, l'angoscia e il terrore dei suoi compagni. La sua morte violenta fornisce alla folla lo sfogo di cui questa ha bisogno per ritrovare la calma (35) .

Lo "sparagmos" rituale ripete e imita con scrupolosa esattezza la scena di linciaggio che pone fine all'agitazione e al disordine. La comunità vuole far propri i gesti che arrecano salvezza. E' dunque la spontaneità assoluta che, paradossalmente, il rito si sforza di fissare. Qui come altrove, la tragedia si colloca in un punto intermedio e ambiguo, tra il rituale e il modello spontaneo che questo rituale si sforza di riprodurre. Nella prospettiva della religione già formata, è Dioniso a mandare a morte Penteo. Il dio è il signore del giuoco; egli prepara da gran tempo il primo sacrificio, il sacrificio propriamente suo, il più terribile ed efficace di tutti, quello che libera veramente la comunità dilaniata. Nella prospettiva della religione che va formandosi, la messa a morte di Penteo è una risoluzione spontanea che nessuno poteva prevedere né organizzare .

La violenza collettiva pare interamente svelata ma rimane dissimulato l'essenziale, che è la scelta arbitraria della vittima e

la sostituzione sacrificale che ricostituisce l'unità. L'espulsione propriamente detta rimane in disparte, conservando la sua efficacia, dato che è essa stessa a strutturare la propria rappresentazione in forma di sacrificio istituito. Nella prospettiva della crisi sacrificale, i rapporti tra i "doppi", Dioniso e Penteo, sono reciproci, a doppio senso. Non c'è maggior ragione perché sia Dioniso, piuttosto che Penteo, a sacrificare il suo compagno. Nella prospettiva della religione già formata, invece, anche se la reciprocità rimane sottesa e se il sacrificatore e la vittima rimangono dei "doppi", perlomeno sotto un certo aspetto, sotto un altro, ben più essenziale, questa stessa reciprocità è abolita; il "senso" del sacrificio non rischia di invertirsi, esso è fissato una volta per tutte; l'espulsione ha sempre "già" avuto luogo .

Per comprendere il rito, bisogna ricondurlo ad altro che non a motivazioni psichiche cosce o inconscie. A dispetto delle apparenze, esso non ha nulla a che vedere con un sadismo gratuito; non è orientato verso la violenza ma verso l'ordine e la tranquillità. Il solo tipo di violenza che cerchi di riprodurre è quello che scaccia la violenza. Niente di più ingenuo, in fondo, né di più sterile, di quel genere di speculazioni alle quali lo psicologismo moderno si crede autorizzato dal carattere atroce di un rito quale lo "sparagmos" . "Le Baccanti" confermano punto per punto la definizione del sacrificio data in precedenza. E noi già avvertiamo che l'insieme della tesi che fa risalire il mito e il rituale all'unanimità fondatrice riceverà nella tragedia di Euripide e nel culto di Dioniso un'evidentissima conferma .

Il lettore non prevenuto, quello che non si accosta alle "Baccanti" nello spirito di Nietzsche e di Rudolf Otto, è sempre colpito dal carattere odioso di Dioniso. Per tutta la durata dell'azione tragica il dio erra attraverso la città, seminando violenza al suo passaggio, provocando il crimine con l'arte di un diabolico seduttore. Solo il donchisciottismo masochista di un



mondo protetto dalla violenza essenziale, qual è ancora il nostro, ha potuto trovare del dilettevole nel Dioniso delle "Baccanti". Euripide è indubbiamente estraneo a simili illusioni, che sarebbero assolutamente comiche se fossero meno inquietanti .

Il dio non ha essenza propria al di fuori della violenza. Non c'è uno solo dei suoi attributi che non si ricolleggi direttamente ad essa. Se, al pari dell'Apollo di Delfi e del mito di Edipo, Dioniso è anch'egli associato all'ispirazione profetica, ciò avviene perché l'ispirazione profetica rientra nel campo della crisi sacrificale. Se egli appare come la divinità della vite e del vino è certo per un attenuarsi del senso originale che faceva di lui il dio di una ebbrezza più temibile, la furia omicida. Non vi è nulla nella tradizione dionisiaca antica che si riferisca alla coltura della vite o alla fabbricazione del vino (36). La sola epifania principale del dio, prima della conclusione, si confonde con le più catastrofiche conseguenze della crisi sacrificale, indicate dalla distruzione del palazzo di Penteo: CORO. Sisma divino, fa' tremare la terra . DIONISO. Ecco che il palazzo di Penteo vacilla e sta per cadere . Dioniso è qui. Adoratelo! CORO. L'adoriamo! Ah! Guardate spaccarsi quei fregi di marmo! Sotto questo tetto Bromios lancerà il suo grido di trionfo! DIONISO. Del fuoco divino accendi la torcia, Fa' bruciare la casa di Penteo! CORO. Ah! Ah! guarda! guarda! Intorno al santo sepolcro di Semele, La fiamma che vi lasciò lo sfolgorante bagliore! Tremate e prostratevi, Menadi! Sì, prostratevi, il nostro signore abbatte il palazzo! E' il figlio di Zeus! Se Dioniso incarna la più abominevole delle violenze, si può considerare sorprendente e perfino scandaloso il fatto che costituisca un oggetto di venerazione quanto di terrore. L'ingenuità non sta dalla parte di coloro che si interrogano a tale proposito ma da quella di coloro che non si pongono domande . Se si osserva un po' più da vicino il tipo specifico di violenza al quale è associato il dio, viene a delinearsi un quadro

d'insieme che corrisponde con la massima esattezza alle conclusioni richieste dall'uccisione di Penteo considerata nei suoi rapporti con il sacrificio dionisiaco. Sotto il nome di "Bromios", il Rumoroso, il Fremente, Dioniso presiede a un imprecisato numero di disastri che non hanno quasi nessun rapporto con le tempeste e i terremoti cari ai mitologi del secolo scorso ma che richiedono sempre, a quanto pare, la presenza di una folla incitata dalla paura irragionevole ad atti straordinari, quasi soprannaturali. Tiresia definisce in Dioniso il dio dei moti panici, dei terrori collettivi che colpiscono inaspettatamente: "Soldati sotto le armi e schierati in battaglia sono sconvolti dal panico senza che li abbia toccati la lancia . Da Dioniso viene loro questo delirio" .

Se si raffrontano tali indizi a tutti quelli da noi già accumulati, e a tutta la massa di prove che ci viene dagli altri riti, non è possibile dubbio di sorta: "Dioniso è il dio del linciaggio riuscito". E' allora facile capire perché vi sia un dio e perché questo dio sia adorato. La legittimità del dio è riconoscibile non tanto dal fatto che questi turba la pace ma in quanto restaura egli stesso la pace da lui turbata, il che lo giustifica a posteriori dall'averla turbata, l'azione divina mutandosi così in ira legittima contro una "hybris" blasfema da cui, fino all'unanimità fondatrice, nulla lo differenzia .

L'analisi propriamente testuale conferma le ipotesi che fanno del culto dionisiaco la conseguenza di grandi scosse politiche e sociali. Dietro a un'opera come quella di Erwin Rohde, c'è un'incompleta ma profonda intuizione della realtà. Gli argomenti storici invocati da coloro che sostengono questo genere di tesi sono indubbiamente discutibili ma quelli dei loro avversari non lo sono meno. In mancanza di nuovi documenti, il metodo storico tradizionale non può far altro che segnare il passo. Solo l'analisi comparata dei testi e dei grandi fenomeni religiosi - peraltro presente in Rohde, ma in forma ancora troppo limitata - può far progredire la nostra conoscenza (37) .

Dietro a un mito come quello delle "Baccanti", e al di fuori di ogni contenuto storico determinato, si può indovinare e si deve postulare la subitanea vampata della violenza e la terribile minaccia da essa costituita per la sopravvivenza della comunità. La minaccia finirà per allontanarsi, con la stessa rapidità con cui si è presentata, ciò grazie a un linciaggio che riconcilia tutti quanti giacché vi partecipano tutti quanti. La metamorfosi dei tranquilli cittadini in bestie furibonde è troppo atroce e passeggera perché la comunità accetti di riconoscervisi, perché accolga come suo quello strano e terribile volto, d'altronde appena intravisto. Non appena placatasi, in maniera miracolosa, la tempesta apparirà come la visitazione divina per eccellenza. Geloso di vedersi sconosciuto o misconosciuto, un dio ha manifestato il suo dispiacere agli uomini in forma davvero divina. Gradita l'ultima vittima, la sola che egli abbia davvero scelto, nella quale si è forse incarnato, egli si ritira in silenzio, propizio nel suo allontanamento quanto terribile nella sua presenza .

Il momento religioso è quindi lungi dall'essere 'inutile'. Disumanizza la violenza, sottrae all'uomo la sua violenza al fine di proteggerlo da essa, facendone una minaccia trascendente e sempre presente che esige di essere placata da riti appropriati come pure da un comportarsi umile e prudente. Il religioso libera veramente l'umanità sgravando gli uomini dai sospetti che li avvelenerebbero se essi ricordassero la crisi così come questa si è realmente svolta .

Pensare religiosamente, è pensare il destino della città in funzione di quella violenza che domina l'uomo tanto più implacabilmente quanto più l'uomo si crede in grado di dominarla. E' quindi pensare quella violenza come sovrumana, per tenerla a distanza, per rinunciare ad essa. Quando si indebolisce l'adorazione terrorizzata, quando cominciano a

cancellarsi le differenze, i sacrifici rituali perdono la loro efficacia: non sono più graditi. Ciascuno pretende di

raddrizzare da solo la situazione ma nessuno vi riesce: lo stesso deperimento della trascendenza fa sì che non vi sia più la minima differenza tra il desiderio di salvare la città e l'ambizione più smisurata, tra la pietà più sincera e il desiderio di divinizzarsi. Ciascuno vede nell'impresa rivale il frutto di un desiderio sacrilego. E' in quel momento che sparisce qualsiasi differenza tra Dioniso e Penteo. Gli uomini litigano a proposito degli dèi, e il loro scetticismo fa tutt'uno con una nuova crisi sacrificale che apparirà retrospettivamente, alla luce di una nuova violenza unanime, come una nuova visitazione e una nuova vendetta della divinità. Gli uomini non riuscirebbero a porre la propria violenza fuori da se stessi, in una entità separata, sovrana e redentrice, se non vi fosse una vittima espiatoria, se la stessa violenza, in qualche modo, non offrisse loro una tregua che è anche una nuova partenza, l'avvio di un ciclo rituale dopo il ciclo della violenza. Affinché la violenza finisca per tacere, perché vi sia un'ultima parola della violenza e sia considerata divina, bisogna che il segreto della sua efficacia rimanga inviolato, bisogna che il meccanismo dell'unanimità sia sempre ignorato. Il religioso protegge gli uomini finché non viene svelato il suo fondamento ultimo. A snidare il mostro dal suo ultimo nascondiglio, si rischia di scatenarlo per sempre. A voler dissipare l'ignoranza degli uomini, si rischia di esporli a un pericolo maggiore, li si priva di una protezione che è una cosa sola con il misconoscimento, si fa saltare il solo freno di cui sia provvista la violenza umana. Infatti, la crisi sacrificale è tutt'uno con un sapere che cresce man mano che si esaspera la violenza reciproca ma non sfocia mai nella completa verità; ed è proprio questa verità della violenza che, assieme alla violenza stessa, si finisce sempre per respingere nell'"al di là". Per il fatto stesso di disfare i significati mitici, l'opera tragica apre sotto i passi del poeta un abisso di fronte al quale egli finisce sempre per indietreggiare. L'"hybris" che lo tenta è più pericolosa di quella di tutti i suoi personaggi; essa investe un sapere che, nel

contesto di ogni religione antica o primitiva, come pure di ogni pensiero filosofico e moderno, non può essere avvertito se non come infinitamente distruttivo. Si ha qui un divieto sotto il cui regime ci troviamo noi stessi e che il pensiero moderno è ben lontano dall'aver violato. Il fatto che sia quasi apertamente designato da Euripide indica che il divieto, in quest'opera tragica, è sottoposto a una scossa eccezionale: "Mai i nostri pensieri immaginino qualcosa che sia superiore alle leggi! Che cosa costa riconoscere che il divino ha la forza dalla sua? Ciò che da sempre fu ritenuto vero riceve la sua forza dalla natura" .

Nel caso di Dioniso, come in quello di Edipo, l'elaborazione mitica, l'elemento trasfiguratore si riduce alla riorganizzazione di certi dati che appartengono realmente ai fenomeni collettivi situati dietro al mito e che non avrebbero niente di mitico se fossero tutti egualmente suddivisi fra tutti i partecipanti, se fosse rispettata la reciprocità della violenza. In entrambi i casi, la reciprocità perduta fa posto alla differenza e la differenza essenziale separa il dio, o l'eroe mitico, che polarizza tutta la violenza, dalla comunità che della sua partecipazione alla crisi non conserva altro (all'infuori di una violenza puramente rituale e sacrificale) che il contagio passivo - ed è la peste del mito di Edipo - o la non-differenza fraterna - ed è il bacchanale di Dioniso . Tutti gli elementi impiegati nella composizione del mito sono ricavati dalla realtà della crisi; nulla viene aggiunto e nulla viene detratto; non interviene alcuna manipolazione conscia. L'elaborazione mitica è un processo non conscio fondato sulla vittima espiatoria e di cui fa le spese la verità della violenza; tale verità non è 'rimossa' ma staccata dall'uomo e divinizzata .

L'ispirazione tragica dissolve le differenze fittizie nella violenza reciproca; demistifica la duplice illusione di una divinità violenta e di una comunità innocente. Il fatto che i cori siano misti nelle feste di Dioniso e il permesso temporaneamente concesso alle donne di bere vino rivelano

un'ebbrezza ben più terribile. L'ispirazione tragica 'demistifica' il bacchanale; distrugge perciò la base di misconoscimento su cui poggia la parte migliore del rito. Il rito non è orientato verso la violenza ma verso la pace. La demistificazione tragica fa apparire il bacchanale come pura frenesia, abbandono alla violenza. La demistificazione tragica è essa stessa violenta dato che indebolisce inevitabilmente i riti o contribuisce a far loro 'prendere una brutta piega'; lungi dall'operare nel senso della pace e della ragione universale, come immagina un mondo cieco di fronte al ruolo della violenza nelle società umane, la demistificazione antireligiosa è ambigua quanto la religione stessa; se combatte un certo tipo di violenza, è sempre per alimentarne un altro, certo più terribile. A differenza dei moderni, Euripide avverte tale ambiguità; ecco perché non procede mai in una direzione senza tornare poi sui propri passi e dirigersi verso l'altra; oscilla tra l'audacia e la timidezza. Così egli appare ora come il difensore ora come il denunciatore del bacchanale. Nelle descrizioni statiche dell'inizio, nelle esortazioni dei due vecchi in favore di Dioniso, il bacchanale è presentato in una luce favorevole. Euripide sembra ansioso di difendere il culto contro coloro che associano la nondifferenza dionisiaca alla promiscuità e alla violenza. Le Baccanti sono descritte come modelli di decenza e di soavità. I sospetti di cui è oggetto il culto del dio vengono respinti con indignazione. Tali proteste sono molto strane giacché vengono subito smentite dagli eventi. Come osserva Marie Delcourt-Curvers nell'introduzione all'opera, ci si chiede «quale significato abbia inteso dare il poeta allo scatenarsi di Agave e delle sue compagne, inizialmente innocente al punto da sfiorare il ridicolo, poi inquietante, e infine omicida. Tanto che dopo aver messo in dubbio l'esistenza di un "problema" delle "Baccanti", ci si sente ripresi da esso e incapaci di risolverlo». Anche se proviene dalla violenza e rimane impregnato di violenza, il rito è rivolto verso la pace; è il solo, in effetti, a cercare attivamente

di promuovere l'armonia tra i membri della comunità. Euripide vorrebbe salvare il rito dal naufragio verso cui la crisi sacrificale e l'ispirazione tragica trascinano tutti i valori religiosi. Ma tale sforzo è condannato in partenza; l'ispirazione tragica è più forte delle intenzioni formali del poeta; una volta che si siano mescolati il sacrificale e il non-sacrificale - le due gocce di sangue della Gorgona - non c'è volontà umana in grado di separarli .

Non ci sarebbe un «problema delle "Baccanti"» se Euripide aderisse pienamente all'origine violenta, al giuoco completo della violenza, all'unanimità fondatrice preservata dal rito, andata persa nella reciprocità violenta, ritrovata nel meccanismo della vittima espiatoria. Ci mostrerebbe allora che il lato buono e quello cattivo del bacchanale corrispondono ai due versanti che si stendono dall'una e dall'altra parte della violenza fondatrice. Gli esseri capaci di dilaniarsi a vicenda nella crisi sacrificale e di vivere, sia prima sia dopo, nella relativa armonia dell'ordine rituale sono sempre gli stessi .

Neppure ci sarebbe un problema delle "Baccanti" se Euripide potesse accettare la prospettiva della religione primitiva, ritornare apertamente al sacro, strappare agli uomini la loro violenza e divinizzarla completamente. Non ci sarebbe, una volta ancora, un problema delle "Baccanti" se Euripide potesse stabilizzare il proprio pensiero su uno dei livelli intermedi tra queste due soluzioni estreme, tra lo schema religioso che trasferisce alla divinità l'intero giuoco della violenza, e l'intera verità che restituirebbe a tutti gli uomini questo stesso giuoco . In un sistema intermedio qual è il nostro, l'opposizione tra la divisione violenta e l'armonia pacifica, la differenza che dovrebbe prolungarsi nel tempo, nell'ordine diacronico, si vede trasmutata in differenza sincronica. Si entra nel mondo dei 'buoni' e dei 'cattivi', il solo a noi davvero familiare .

Si può notare che questo schema è delineato nelle "Baccanti", o perlomeno che tutti gli elementi necessari al suo

sviluppo sono pronti, nell'idea di una 'rivolta empia' contro il dio, nello sdoppiamento del corteo divino in baccanale bene accetto, quello delle Menadi lidie, e in baccanale non gradito, quello delle donne di Tebe. Tuttavia, in seno all'azione tragica, si cancella, come si è visto, ogni distinzione tra un entusiasmo dionisiaco 'buono' e uno 'cattivo', tra una 'possessione' che sarebbe la ricompensa dei fedeli, e una 'possessione' che sarebbe la punizione dei cattivi. La ripartizione manichea in buoni e cattivi, appena abbozzata, non sta già più in piedi .

Va notato come tale ripartizione fa tutt'uno con la caccia alla vittima espiatoria che continua nel campo culturale e ideologico molto dopo essere cessata sulle pendici del Citerone.

Risolvere il «problema delle "Baccanti"» equivarrebbe a trovare un sistema di differenziazione tale da non disintegrarsi sotto gli occhi e da permettere di affermare la coerenza dell'opera, letteraria, psicologica, morale, eccetera. Un sistema del genere poggerebbe, una volta di più, su una violenza "arbitraria". L'elemento fondatore, nelle "Baccanti", non è riesumato ma è fortemente scosso. Non è la 'psicologia' di Euripide a costituire il determinante ultimo delle incoerenze della tragedia, delle sue oscillazioni tra l'audacia' e la 'timidezza', è la scossa di cui parliamo, è la verità della violenza, che Euripide non vuole, non può cogliere, ma che resta troppo vicina per non sconvolgere tutte le differenze, per non moltiplicare le possibilità di senso, impedendo loro di fissarsi .

La tragedia non riesce a trovare il proprio equilibrio da nessuna parte, non ha un luogo dove potersi sistemare. Da ciò la sua feconda incoerenza, di fronte alla sterile coerenza di tanti schemi intellettuali ed estetici irreprensibili. Non serve quindi tentar di 'risolvere' il problema delle "Baccanti", non più di quanto serva tentare di risolvere l'opposizione tra la simmetria dell'azione tragica e la dissimmetria del messaggio mitico nell'"Edipo re". Si tratta in fondo di uno stesso e unico problema. Invece di riportare la tragedia alla nostra piccola,



mediocre coerenza priva di interesse, bisogna insistere sul difetto logico che essa accusa, per penetrare finalmente all'interno del mito e scoprire come è costituito. Bisogna ampliare il problema delle "Baccanti" fino alle dimensioni di qualunque cultura, religiosa e non religiosa, primitiva e occidentale; il problema è quello dell'origine violenta, mai individuata, e individuabile oggi nel rapido disintegrarsi delle ultime pratiche sacrificali della cultura occidentale .

Bisogna ancora interrogarsi sulla preponderanza delle donne nel culto di Dioniso. Senza ritornare per questo su ciò che è stato appena detto ci si può chiedere se l'attribuzione alle donne dell'uccisione di Penteo, e la rabbia omicida che caratterizza l'elemento femminile nel corso del bacchanale originale, vale a dire della crisi sacrificale, non siano altrettanto menzognere del bacchanale idillico e pastorale che precede o delle gite campestri sul Citerone .

I due protagonisti sono di sesso maschile, ma dietro di loro non ci sono altro che donne e vecchi. La furia omicida è affatto reale, nella crisi, ma dovrebbe propagarsi all'intera comunità; la violenza di tutti contro la vittima espiatoria non potrebbe essere unicamente quella delle donne. Ci si può domandare se la preponderanza delle donne non costituisca una trasposizione mitica secondaria, una sottrazione della loro violenza non agli uomini in generale, stavolta, ma agli adulti di sesso maschile, cioè a coloro che hanno più bisogno di liberarsi del ricordo della crisi poiché, con ogni evidenza, ne sono i principali, se non addirittura gli unici responsabili. Sono loro d'altra parte, e solo loro, che rischiano di far ricadere la comunità nella violenza reciproca . Pertanto, si può postulare una sostituzione mitica del sesso femminile al sesso maschile sotto il profilo della violenza. Il che non vuol dire che l'impiantarsi delle donne sul monte Citerone sia puramente inventato. Il mito non inventa nulla ma l'autentico significato di questa migrazione collettiva delle donne, accompagnate dai loro figli, e forse dai

vecchi, potrebbe ben essere tradito tanto dalla demistificazione tragica quanto dall'idealizzazione pastorale. L'uscita in massa dalla città ci viene presentata come motivata da un'ispirazione divina, da un entusiasmo dionisiaco. Tale uscita è legata alla crisi ma non ha certo nulla a che vedere né con una processione trionfale né con una carica irresistibile.

Ciò che qui occorre immaginare è la fuga disperata di tutti gli esseri ai quali l'età o il sesso impedisce di portare le armi; i più deboli cedono il campo ai più forti che diffondono il terrore all'interno della comunità. Certe informazioni forniteci dall'osservazione etnologica mostrano che la presente ipotesi non ha nulla d'inverosimile. In "Yanomamo, the Fierce People", N. A. Chagnon descrive una "festa" che riuniva varie comunità strettamente imparentate tra di loro. Nel programma dei festeggiamenti figurava una serie di duelli, in teoria amichevoli e tradizionali in quei posti, a forza di pugni nel petto. Nel momento in cui l'imminente sconfitta di una delle due squadre rendeva probabile una "escalation" micidiale, «le donne e i bambini, comprendendo la gravità della situazione, si raggrupparono piangendo negli angoli più remoti delle case, vicino alle uscite che portano fuori del villaggio» (p. 116). Qualche istante dopo, mentre i guerrieri dei due campi, sempre "all'interno del villaggio", si preparavano al combattimento e armavano gli archi di frecce al curaro, le donne e i bambini fuggivano nella giungla lanciando grida acute e lamenti.

Sul ruolo delle donne in generale nell'ordine religioso e culturale, o piuttosto sulla loro mancanza di ruolo, nulla è più rivelatore, forse, della pianta di certi villaggi sudamericani, quelli dei Bororo, ad esempio (38). Il villaggio ha la forma di un cerchio quasi perfetto, variamente ripartito dalle suddivisioni sociali in due metà sezioni, eccetera. Al centro c'è la casa degli uomini; le donne non vi penetrano mai. Il giuoco culturale e religioso si riduce a un complesso sistema di andirivieni riservato esclusivamente agli uomini avente la casa centrale

come incrocio universale. Le donne abitano nelle case del bordo esterno e non ne escono mai. Questa immobilità da parte delle donne appartiene a quel genere di fattori che un tempo fecero credere all'esistenza di un 'matriarcato'. Sta a significare tutt'altro che il potere superiore delle donne, rivela invece in esse spettatrici più o meno passive di una tragicommedia alla quale non partecipano quasi mai. L'elegante danza rituale dei periodi d'ordine e di tranquillità è da ricondursi a un insieme di misure destinate a evitare gli scontri violenti che si producono nei periodi di disordine, quando l'insieme del complesso sistema non funziona più. La pianta del villaggio bororo concretizza la tendenza centrifuga degli esseri più deboli, le donne, quando il centro si è trasformato in campo chiuso per la violenza maschile; questa tendenza è universale; è quella che Chagnon ha osservato, in atto, nel corso della festa 'Yanomamo', è quella che traspare dietro le inverosimiglianze del mito di Dioniso .

Il cerchio immobile delle donne, nelle case della periferia, fa irresistibilmente pensare agli assembramenti che si formano in luogo pubblico, non appena c'è "qualcosa da vedere", generalmente una rissa. Il desiderio di non perdere nulla dello spettacolo, pur tenendosi a rispettosa distanza dai colpi che potrebbero volare, porta necessariamente gli spettatori a disporsi in cerchio intorno alla scena che risveglia la loro curiosità. La psicoanalisi ci dirà, cosa più che vera, che la casa degli uomini è piantata come un fallo nel cerchio femminile. Ma la psicoanalisi non può aver accesso al perché e al come di questo stato di cose. Al di là del simbolismo sessuale c'è la violenza che ne impianta gli elementi e che, letteralmente, "inscrive" essa stessa, dapprima come ordine culturale, poi come sessualità situata dietro tale ordine, e infine direttamente come violenza, situata dietro tutti i significati possibili, e indecifrabile fin quando un significato qualunque continua a mascherarcela .

Adesso torniamo a Dioniso e ripetiamo che la presenza delle donne fuori della città potrebbe dissimulare un evento "reale" della crisi originaria, trasfigurato da una elaborazione mitica analoga ma distinta da quella che abbiamo già analizzata. Si può supporre un transfert della violenza, parallelo a quello che genera il dio ma meno rilevante, uno slittamento secondario. Deve trattarsi qui di una elaborazione mitica precoce, risalente a un tempo in cui il divino non ha ancora riassorbito gli aspetti più violenti e quelli più sgradevoli della crisi sacrificale. I comportamenti caratteristici della crisi non sono ancora abbastanza confusi perché gli uomini accettino di assumerli. Il trasferimento di un dionisiaco ancora molto sospetto verso il sesso femminile è inseparabile da un tema che ha un ruolo di primo piano nelle "Baccanti", quello della differenza sessuale perduta. Tra gli effetti della crisi sacrificale, si è visto, c'è una certa femminilizzazione degli uomini, come pure una certa virilizzazione delle donne. All'idea che gli uomini si comportino come donne e le donne come uomini si sostituisce, insomma, l'idea che il preoccupante scompiglio dionisiaco sia quasi esclusivamente una faccenda di donne. L'annullamento della differenza sessuale, come d'altronde di tutte le altre differenze, è un fenomeno reciproco, e il significato mitico è generato, come sempre, a spese della reciprocità. Le differenze perdute nella crisi diventano oggetto di una ridistribuzione mitica. Gli elementi simmetrici si riorganizzano in forma non simmetrica e in particolare nella forma, rassicurante per la dignità e l'autorità maschile, di un quasi monopolio femminile della vertigine dionisiaca.

Anche qui, la tragedia restituisce la reciprocità perduta ma solo in modo parziale; non arriva fino al punto di mettere in causa la predominanza femminile nell'origine dionisiaca. E se la differenza sessuale perduta facilita lo slittamento della violenza verso la donna, non può però spiegarla del tutto. Al pari dell'animale e del bambino, ma in grado minore, la donna,

grazie alla sua debolezza ed alla relativa marginalità, può assumere un ruolo sacrificale. Ecco perché può divenire oggetto di una sacralizzazione parziale, insieme desiderata e respinta, disprezzata e collocata su di un 'pedistallo'. Una lettura della mitologia greca e della tragedia, in particolare di Euripide, attenta alle possibili inversioni dei sessi, certo rivelerebbe cose stupefacenti .

## 6. DAL DESIDERIO MIMETICO AL DOPPIO MOSTRUOSO

La visitazione divina, nelle "Baccanti", fa tutt'uno con la perdita dell'unanimità fondatrice e lo scivolare nella violenza reciproca. La trascendenza non può ridiscendere tra gli uomini se non ricadendo nell'immanenza, metamorfosandosi in una seduzione propriamente "immonda". La violenza (reciproca) distrugge tutto quello che la violenza (unanime) aveva edificato. Mentre muoiono le istituzioni e i divieti che poggiavano sull'unanimità fondatrice, la violenza sovrana vaga tra gli uomini ma nessuno riesce a mettere le mani su di essa in modo duraturo. Pronto, almeno in apparenza, a prostituirsi agli uni e agli altri, il dio finisce sempre per sfuggire, seminando rovine dietro di sé. Tutti coloro che vogliono possederlo finiscono per uccidersi a vicenda.

Nell'"Edipo re", il conflitto tragico verte ancora o sembra vertere su oggetti determinati, sul trono di Tebe, sulla regina, che è anche la madre e la sposa. Nelle "Baccanti", Dioniso e Penteo non si contendono niente di concreto. La rivalità verte sulla divinità stessa, ma dietro alla divinità non c'è che la violenza. Rivaleggiare per la divinità è rivaleggiare "per niente": la divinità non ha altra realtà che quella trascendente, una volta che la violenza sia stata espulsa, una volta che sia definitivamente sfuggita agli uomini. La rivalità isterica non genera direttamente la divinità: la genesi del dio si effettua per il tramite della violenza unanime. Nella misura in cui la divinità

è reale, non è una posta in giuoco. Nella misura in cui la si considera una posta, essa è un'illusione che finirà per sfuggire a tutti gli uomini senza eccezione . Ed è proprio a quest'illusione che, in ultima analisi, si aggrappano tutti i protagonisti tragici. Fin quando un individuo qualunque cerca di incarnare quella violenza, suscita rivali e la violenza rimane reciproca. Non resta che ricevere e dare botte. Proprio quel che constata il coro, che non vuole lasciarsi coinvolgere nel conflitto tragico . Bisogna dunque guardarsi dall'interpretare tale conflitto a partire dai suoi oggetti, per quanto prezioso ci possa sembrare il loro valore intrinseco, siano essi il trono, per esempio, oppure la regina. "Le Baccanti" ci mostrano che è opportuno invertire l'ordine consueto dei fenomeni nell'interpretazione della rivalità tragica. Prima viene l'oggetto, si crede, poi i desideri che convergono indipendentemente su tale oggetto in questione, e infine la violenza, conseguenza fortuita, accidentale, di questa convergenza. Man mano che si avanza nella crisi sacrificale, la violenza diviene sempre più manifesta: non è più il valore intrinseco dell'oggetto a provocare il conflitto, eccitando bramosie rivali, è la violenza stessa che valorizza gli oggetti, che inventa pretesti per meglio scatenarsi. E' lei, oramai, a dirigere il giuoco; è la divinità che tutti tentano di padroneggiare ma che si fa giuoco di tutti successivamente, il Dioniso delle Baccanti .

Alla luce di questa rivelazione, anche gli stadi precoci della crisi sacrificale si rivelano già segretamente dominati dalla violenza. Certi temi dell'"Edipo re", ad esempio, meno espliciti delle "Baccanti" sotto il profilo della violenza, acquistano un significato più radicale nella prospettiva richiesta dalla seconda tragedia. Nell'incontro di Edipo e di Laio all'incrocio, in un primo tempo non c'è né padre né re; c'è solo il gesto minaccioso di uno sconosciuto che sbarra la strada all'eroe, c'è poi il desiderio di colpire, il desiderio che colpisce quello sconosciuto e che, subito, si dirige verso il trono e la sposa,

ossia verso gli oggetti che appartengono al violento. C'è, infine, l'identificazione del violento quale padre e re. In altre parole, è la violenza a valorizzare gli oggetti del violento. Non è perché è padre che Laio è violento, è perché è violento che passa per il padre e per il re. Non è forse ciò che vuol dire Eraclito quando afferma: "La violenza è padre e re di ogni cosa"? Nulla di più banale, in un certo senso, di questa supremazia della violenza nel desiderio. Quando ci è dato di osservarla, le diamo il nome di sadismo, masochismo, eccetera. Vi scorgiamo un fenomeno patologico, una deviazione rispetto a una norma estranea alla violenza, crediamo che esista un desiderio normale e naturale, un desiderio non violento dal quale la maggior parte degli uomini non si allontana mai molto. Se la crisi sacrificale è un fenomeno universale, si può affermare che tali vedute sono erronee. Al parossismo di questa crisi, la violenza è al tempo stesso lo strumento, l'oggetto e il soggetto universale di tutti i desideri. Ecco perché sarebbe impossibile qualsiasi forma di esistenza sociale se non vi fosse una vittima espiatoria, se, al di là di un certo parossismo, la violenza non si risolvesse in ordine culturale. Al circolo vizioso della violenza reciproca, totalmente distruttrice, si sostituisce allora il circolo vizioso della violenza rituale, creatrice e protettrice. Il fatto che, nella crisi sacrificale, il desiderio non abbia più altro oggetto all'infuori della violenza, e che, in un modo o nell'altro, la violenza sia sempre mescolata al desiderio, questo fatto enigmatico e opprimente non riceve nessuna luce supplementare, se affermiamo che l'uomo è preda di un 'istinto di violenza'. Oggi sappiamo che gli animali sono provvisti individualmente di meccanismi regolatori che fanno sì che i combattimenti non arrivino quasi mai fino alla morte del vinto. A proposito di tali meccanismi che favoriscono il perpetuarsi della specie, è certo legittimo usare la parola istinto. Ma è assurdo, allora, ricorrere alla stessa parola per indicare il fatto che l'uomo, invece, è privo di simili meccanismi.



L'idea di un istinto - o se si vuole di una pulsione - che porterebbe l'uomo verso la violenza o verso la morte - il famoso istinto, o pulsione, di morte, in Freud - non è che una posizione mitica di ripiego, un combattimento di retroguardia dell'illusione ancestrale che spinge gli uomini a porre la loro violenza fuori di se stessi, a farne un dio, un destino, o un "istinto" di cui essi non sono più responsabili, che li governa dal di fuori. Si tratta ancora una volta di non guardare in faccia la violenza, di trovare una nuova scappatoia, di procurarsi, in circostanze sempre più aleatorie, una soluzione sacrificale di ricambio . Nella crisi sacrificale bisogna rinunciare a legare il desiderio a qualsiasi oggetto determinato, per quanto privilegiato sembri, bisogna orientare il desiderio verso la violenza stessa, ma non per questo è necessario postulare un istinto di morte o di violenza. Si offre alla ricerca una terza via. In tutti i desideri da noi osservati, non c'erano solamente un oggetto e un soggetto, c'era un terzo termine, il rivale, al quale, per una volta, si potrebbe tentare di dare la supremazia. Non si tratta qui di identificare prematuramente questo rivale, di dire con Freud: è il padre, o con le tragedie: è il fratello. Si tratta di definire la posizione del rivale nel sistema da lui formato con l'oggetto e il soggetto. Il rivale desidera lo stesso oggetto del soggetto. Rinunciare alla supremazia dell'oggetto e del soggetto per affermare quella del rivale può significare una cosa soltanto. La rivalità non è il frutto di una convergenza accidentale dei due desideri sullo stesso oggetto. "Il soggetto desidera l'oggetto perché lo desidera il rivale stesso". Desiderando questo o quell'oggetto, il rivale lo indica al soggetto come desiderabile. Il rivale è il modello del soggetto, non sul piano superficiale dei modi d'essere, delle idee, eccetera, ma sul piano essenziale del desiderio .

Mostrandoci nell'uomo un essere che sa perfettamente ciò che desidera, o che, se sembra che non lo sappia, ha sempre un 'inconscio' che lo sa per lui, i teorici moderni forse non hanno

centrato il campo in cui l'incertezza umana è più flagrante. Una volta soddisfatti i suoi bisogni primordiali, e talvolta anche prima, l'uomo desidera intensamente, ma non sa esattamente che cosa, poiché è l'essere che egli desidera, un essere di cui si sente privo e di cui qualcun altro gli sembra fornito. Il soggetto attende dall'altro che gli dica ciò che si deve desiderare, per acquistare tale essere. Se il modello, già dotato a quanto pare di un essere superiore, desidera qualcosa, non può trattarsi d'altro che di un oggetto capace di conferire una pienezza d'essere anche più totale. Non è con le parole, è col suo stesso desiderio che il modello indica al soggetto l'oggetto supremamente desiderabile .

Ritorniamo così a un'idea antica ma le cui implicazioni sono forse misconosciute; il desiderio è essenzialmente "mimetico", è ricalcato su un desiderio modello; elegge lo stesso oggetto di questo modello .

Il mimetismo del desiderio infantile è riconosciuto da tutti. Il desiderio adulto non è diverso in nulla, se non per il fatto che l'adulto, specie nel nostro contesto culturale, si vergogna, il più delle volte, di modellarsi sugli altri; ha paura di rivelare la sua mancanza d'essere. Si dichiara altamente soddisfatto di sé; si presenta come modello agli altri; ciascuno va ripetendo: «Imitatemi» allo scopo di dissimulare la sua stessa imitazione .

Due desideri che convergono sullo stesso oggetto si fanno scambievolmente ostacolo. Qualsiasi "mimesis" che verta sul desiderio va automaticamente a sfociare nel conflitto. Gli uomini sono sempre parzialmente ciechi davanti a tale causa della rivalità. Lo "stesso", il "simile", nei rapporti umani, evoca un'idea di armonia: abbiamo gli stessi gusti, amiamo le stesse cose, siamo fatti per intenderci. Che accadrà se avremo davvero "gli stessi desideri"? Solo qualche grande scrittore si è interessato a questo tipo di rivalità (39). Nello stesso Freud quest'ordine di fatti non viene preso in considerazione se non in maniera indiretta e incompleta. Lo vedremo nel capitolo

seguinte . Per un effetto strano ma spiegabile del rapporto che li unisce, né il modello, né il discepolo sono disposti a riconoscere che si consacrano entrambi alla rivalità. Anche se ha incoraggiato l'imitazione, il modello è stupito della concorrenza di cui è oggetto. Il discepolo, egli crede, l'ha tradito, e ora 'segue le sue orme'. Il discepolo, invece, si crede condannato e umiliato. Pensa che il modello lo giudichi indegno di partecipare all'esistenza superiore di cui quello gode . Non è difficile cogliere la ragione di tale malinteso. Il modello si ritiene troppo al di sopra del discepolo, il discepolo si ritiene troppo al di sotto del modello perché l'idea di una rivalità, cioè dell'identità dei due desideri, possa sfiorarli entrambi. Per completare la reciprocità, è opportuno aggiungere che il discepolo può servire anch'egli da modello, talvolta persino al suo stesso modello; in quanto al modello, per quanto sembri contento di sé, certamente anche lui svolge, qui o altrove, il ruolo di discepolo. Con ogni evidenza, la posizione del discepolo è la sola essenziale. E' tramite essa che va definita la situazione umana fondamentale .

Anche se prorompe in invettive rumorose contro il modello, anche se denuncia l'ingiustizia e l'assurdità del verdetto che sembra condannarlo, il discepolo si chiede angosciato se non sia giustificata tale condanna. Non ha modo di confutarla. Lungi dal risultare sminuita dalla prova, l'autorità del modello ha tutte le probabilità di risultare accresciuta. Il discepolo perciò si vedrà non con i propri occhi, e neppure con gli occhi del modello, ma attraverso la rivalità incompresa e la falsa immagine che essa gli dà nei riguardi dell'opinione di quel modello . C'è nell'uomo, al livello del desiderio, una tendenza mimetica che viene dal più essenziale di se stesso, spesso ripresa e rafforzata dalle voci esterne. L'uomo non può obbedire all'imperativo «imitami» che dappertutto risuona, senza vedersi rinviato quasi immediatamente a un «non imitarmi» inspiegabile che lo getterà nella disperazione e farà

di lui lo schiavo di un carnefice il più delle volte involontario. I desideri e gli uomini sono fatti in modo tale da inviarsi di continuo reciprocamente segnali contraddittori, ciascuno tanto meno cosciente di tendere all'altro un tranello in quanto sta per cadere egli stesso in un tranello analogo. Lungi dall'essere riservato a taluni casi patologici, come pensano gli psicologi americani che lo hanno messo in rilievo, il "double bind" [doppio vincolo], il doppio imperativo contraddittorio, o piuttosto il reticolo di imperativi contraddittori in cui gli uomini non cessano di rinchiudersi vicendevolmente, deve apparirci come un fenomeno estremamente banale, il più banale di tutti forse, e il fondamento stesso di tutti i rapporti tra gli uomini (40) . Gli psicologi ai quali abbiamo fatto allusione hanno perfettamente ragione di pensare che nei casi in cui il bambino è esposto al "double bind", i suoi effetti su di lui saranno particolarmente disastrosi. Qui sono tutti gli adulti, cominciando dal padre e dalla madre, sono tutte le voci della cultura, perlomeno nella nostra società, che ripetono su tutti i toni «imitaci », «imitami», «sono io a possedere il segreto della vita vera, dell'essere autentico...». Più il bambino è attento a quelle seducenti parole, più è pronto e ansioso di seguire i suggerimenti che gli vengono da ogni dove e più disastrose saranno le conseguenze degli scontri che non mancheranno di verificarsi. Il bambino non dispone di nessun punto di riferimento, di nessuna distanza, di nessuna base di giudizio che gli permetterebbe di ricusare l'autorità di quei modelli. Il "no" che essi gli rimandano risuona come una terribile condanna. Su di lui pesa una vera scomunica. Tutto l'orientamento dei suoi desideri, cioè la selezione futura dei modelli, ne sarà colpito. E' la sua personalità definitiva ad essere in gioco .

Se il desiderio è libero di fissarsi dove vuole, la sua natura mimetica lo trascinerà quasi sempre nell'"impasse" del "double bind". La libera "mimesis" si getta ciecamente sull'ostacolo di

un desiderio concorrente; genera il proprio fallimento e questo, di rimando, rafforzerà la tendenza mimetica. C'è qui un processo che si nutre di se stesso, che va sempre più esasperandosi e semplificandosi. Ogniqualevolta il discepolo crede di trovare l'essere davanti a sé, si sforza di raggiungerlo desiderando quel che l'altro gli indica; e ogni volta incontra la violenza del desiderio che gli sta di fronte. Con sintesi ad un tempo logica e delirante, deve presto convincersi che la violenza stessa è il segno più sicuro dell'essere che sempre lo elude. La violenza e il desiderio sono ormai collegati l'una all'altro. Il soggetto non può subire la prima senza veder risvegliarsi il secondo. Comprendiamo sempre meglio perché, nell'"Edipo re", i beni che simboleggiano l'essere, il trono e la regina, si profilano "dietro" al braccio alzato dello sconosciuto all'incrocio. "La violenza è padre e re di ogni cosa". Giocasta lo conferma dichiarando che "Edipo appartiene a chi gli parla quando gli si parla di phobos", ossia "di sventura, di terrore, di disastro, di violenza malefica". Gli oracoli di Laio, di Creonte e di Tiresia, tutte le cattive notizie dei messaggeri successivi rientrano in quel "Logos Phobos" cui appartengono tutti i personaggi del mito. E il "Logos Phobos", in fin dei conti, è il linguaggio del desiderio mimetico e della violenza, che non ha bisogno di parole per trasmettersi dall'uno all'altro. La violenza diviene il significante del desiderabile assoluto, dell'autosufficienza divina, della 'bella totalità' che non sembrerebbe più tale qualora cessasse di essere impenetrabile e inaccessibile. Il soggetto adora tale violenza e la odia; cerca di dominarla con la violenza si misura con essa; se per caso è lui a trionfare, il prestigio di cui quella gode presto svanirà; egli dovrà cercare altrove, una violenza più violenta ancora, un ostacolo davvero insormontabile. Tale desiderio mimetico e il contagio impuro sono una cosa sola; motore della crisi sacrificale, esso distruggerebbe la comunità intera se non vi fosse la vittima espiatoria per fermarlo e la "mimesis" rituale

per impedirgli di mettersi nuovamente in moto. Già indoviniamo, e constateremo formalmente, più avanti, che le regole e i divieti di ogni sorta impediscono al desiderio di fluttuare a caso e di fissarsi sul primo modello che capita; incanalando le energie verso le forme rituali e le attività sanzionate dal rito, l'ordine culturale impedisce la convergenza dei desideri su uno stesso oggetto, più particolarmente, protegge l'infanzia contro i disastrosi effetti del "double bind" .

Ho tentato di mostrare più sopra, il lettore se ne ricorderà, che sui protagonisti della tragedia non è possibile dire nulla che permetta di differenziarli tra di loro. Tutto ciò che può servire a qualificare uno di loro, sul piano 'psicologico', sociologico, morale e persino religioso, l'ira, la tirannia, l'"hybris", eccetera, è ugualmente vero e insufficiente per tutti gli altri. Se gli osservatori non notano mai che tali qualifiche appartengono del pari a tutti i personaggi, ciò è in parte dovuto al fatto che esse hanno tutte un carattere alternativo. L'ira, ad esempio, non potrebbe essere permanente; viene per accessi; spunta da un fondo di serenità, fa seguito alla sua stessa assenza; ecco perché viene sempre detta improvvisa, imprevedibile. La tirannia è anch'essa caratterizzata essenzialmente dall'instabilità. In un attimo, il primo che capita sale in vetta al potere ma ne ruzzola giù con altrettanta velocità per essere sostituito da uno dei suoi avversari. C'è sempre un tiranno e sempre degli oppressi, insomma, ma i ruoli si alternano. Così pure, l'ira c'è sempre, ma quando si scatena uno dei fratelli nemici l'altro riesce a conservare la calma, e viceversa .

Tutto è alternanza, nella tragedia, ma c'è anche, sempre attiva, un'invincibile tendenza del nostro animo a immobilizzare l'alternanza su uno dei suoi momenti. E' tale tendenza propriamente mitica che fornisce le pseudodeterminazioni dei protagonisti, che trasforma le opposizioni mutevoli in differenze stabili .

Il concetto di alternanza figura nella tragedia, ma amputato della sua reciprocità. Paradossalmente, esso diventa la determinazione, il tratto caratteristico di un personaggio particolare. Edipo, ad esempio, si proclama egli stesso il figlio della Fortuna, della Sorte; noi, oggi, diciamo "Destino" per meglio 'individualizzare' e solennizzare la cosa, per esorcizzare la reciprocità.

L'appartenenza di Edipo a "Tyche", la Fortuna, si traduce in una serie di 'alti' e di 'bassi': "La Fortuna fu mia madre e gli anni che hanno accompagnato la mia vita mi hanno fatto di volta in volta piccolo e grande". Nelle ultime frasi dell'opera il coro definisce l'esistenza dell'eroe tramite i suoi "capovolgimenti", e cioè, una volta ancora, attraverso un'alternanza.

La definizione è esatta, ma non più per Edipo che per gli altri eroi tragici. Ciò diviene evidente se, invece di limitarsi ad una sola tragedia, si considera il "corpus" tragico nel suo insieme. Ci si rende così conto che non è possibile definire gli eroi tragici gli uni in rapporto agli altri giacché tutti sono chiamati ad assumere gli stessi ruoli successivamente. Se Edipo è oppressore nell'"Edipo re", è oppresso nell'"Edipo a Colono". Se Creonte è oppresso nell'"Edipo re", è oppressore nell'"Antigone". Insomma, nessuno incarna l'essenza dell'oppressore o l'essenza dell'oppresso; le interpretazioni ideologiche della nostra epoca sono il supremo tradimento dello spirito tragico, la sua metamorfosi pura e semplice in dramma romantico o in western americano. Il manicheismo immobile dei buoni e dei cattivi, la rigidità di un rancore che non vuole mollare la vittima quando la tiene in pugno, si è interamente sostituito alle opposizioni mutevoli della tragedia, ai suoi "capovolgimenti" perpetui.

L'arte tragica si appassiona per il "capovolgimento" tanto quanto si disinteressa dei settori che possono essere da esso colpiti. Nel caso di Edipo, ad esempio, l'alternanza dell'ira e della serenità, nella definizione che fa di questi il figlio della

Fortuna, è presa in considerazione non meno dell'alternanza dei periodi di esilio e di onnipotenza. Il ritmo dell'alternanza e soprattutto il campo in cui essa si verifica ci sembrano, qua e là, così diversi che non ci viene in mente di accostare le due istanze. Per quel che mi consta, la critica tradizionale non l'ha mai fatto. Eppure, appena la nostra attenzione è attirata sull'esistenza di un movimento alternativo, avvertiamo e constatiamo senza sforzo che, nella tragedia, non c'è tema che non vi sia sottoposto. Un fenomeno di tale ampiezza richiede una spiegazione unica. E' più che evidente che l'alternanza è "rapporto"; essa costituisce addirittura un dato fondamentale del rapporto tragico; appunto per questo non potrebbe qualificare nessun personaggio particolare. A prima vista l'alternanza sembra governata dal possesso e dalla privazione alternati dell'oggetto che si contendono i fratelli nemici. Tale oggetto pare così importante che il possederlo e l'esserne privi, di volta in volta, equivale a una completa inversione di condizione, a un passaggio dall'essere al nulla e dal nulla all'essere. Eteocle e Polinice, per esempio, decidono di occupare alternativamente il potere supremo che sono incapaci di dividersi: quando Eteocle è re, Polinice è suddito, e viceversa.

Ma questa alternanza oggettiva non ha che scarso rapporto concreto con l'azione tragica il cui ritmo è più precipitoso. Al livello di questa azione tragica, l'oscillazione fondamentale è quella che si osserva nella disputa tragica, o "sticomitia", vale a dire nello scambio ritmico di insulti e di accuse che costituisce l'equivalente dei colpi alternati che si scambiano due avversari nella singolar tenzone. Nelle "Fenicie" si è visto che il racconto del duello tra Eteocle e Polinice sostituisce una disputa tragica ed esercita esattamente la medesima sua funzione. Che la violenza sia fisica o verbale, tra un colpo e l'altro trascorre sempre un intervallo di tempo. Tutte le volte che un avversario colpisce l'altro, spera di concludere vittoriosamente il duello o la disputa, di dare



il colpo di grazia, di proferire l'ultima parola della violenza. Momentaneamente tramortita dallo scontro, la vittima ha bisogno di una certa pausa per "riprendere le sue facoltà", per prepararsi a rispondere all'avversario. Fin quando tale risposta si fa aspettare, colui che ha colpito può immaginarsi di aver davvero dato il colpo decisivo. E' la vittoria, insomma, è la violenza irresistibile che oscilla da un combattente all'altro, per tutta la durata del conflitto, senza arrivare a fissarsi da nessuna parte. Solo l'espulsione collettiva, è noto, arriverà a fissarla definitivamente al di fuori della comunità . Il desiderio, come si vede, aderisce alla violenza trionfante; si sforza disperatamente di dominare e di incarnare quella violenza irresistibile. Se il desiderio segue la violenza come la sua ombra, è proprio perché la violenza significa l'essere e la divinità .

Se la violenza unanime, vale a dire la violenza che si elimina da sé, è considerata fondatrice, ciò avviene perché tutti i significati da questa fissati, tutte le differenze da essa stabilizzate, sono già agglutinati ad essa e con essa oscillano, da un combattente all'altro, per tutta la durata della crisi sacrificale. La "vertigine" profetica o dionisiaca non è nient'altro che questa terribile oscillazione del "mondo" stesso, in balia della violenza, che sembra favorire ora l'uno ora l'altro. Quel che una prima violenza crede di fondare, una seconda violenza lo sovverte per fondarlo di nuovo; fintanto che la violenza è presente tra gli uomini, fintanto che costituisce una posta di estrema e di nessuna importanza ad un tempo, identica alla divinità, essa non si lascia immobilizzare . E' appunto quel che "Le Baccanti" ci lasciano intravedere. L'idea della divinità come posta che passa dall'uno all'altro e semina la distruzione al suo passaggio è essenziale alla comprensione dei temi tragici: la strutturazione di tali temi si effettua sul modo stesso dell'azione tragica. Il lettore obietterà forse che in tal caso si tratta di una astrazione, e che l'idea di una posta divina, identica punto per punto alla violenza, è estranea al testo

tragico. Estranea alla tragedia, è un fatto; eppure nulla è più greco di questa idea. E' perfettamente esplicita in Omero, cioè in testi letterari più antichi dei tragici .

Ci sono parecchi termini, in Omero, che rivelano in maniera clamorosa il rapporto tra la violenza, il desiderio e la divinità. Il più caratteristico, forse, nell'attuale nostra prospettiva, è il sostantivo "kydos" che si deve definire in termini di prestigio quasi divino, di elezione mistica connessa con il trionfo militare. Il "kydos" è la posta delle battaglie, e in special modo delle singolar tenzoni, tra i Greci e i Troiani . Nel suo "Vocabulaire des institutions indo-européennes", Benveniste traduce "kydos" con «talismano di supremazia». Il "kydos" è il fascino esercitato dalla violenza. Ovunque si mostri, seduce e spaventa gli uomini: non è mai semplice strumento bensì epifania. Dal momento in cui appare, l'unanimità tende a formarsi, contro o attorno ad essa, il che è la stessa cosa. Provoca uno squilibrio, fa pendere il destino dall'uno o dall'altro lato. Il minimo successo violento tende ad espandersi, a divenire irresistibile. Coloro che detengono il "kydos" vedono decuplicata la loro potenza; coloro che ne sono privi hanno le braccia legate e paralizzate. Possiede sempre il "kydos" colui che ha dato il colpo più forte, il vincitore del momento, colui che fa credere agli altri e può egli stesso immaginarsi che la sua violenza ha definitivamente trionfato. Gli avversari del trionfatore devono fare uno sforzo straordinario per sfuggire alla suggestione e recuperare il "kydos" . Quando la rivalità diventa talmente acuta da distruggere o disperdere tutti i suoi oggetti concreti, allora assume come oggetto se stessa, e questo oggetto è il "kydos". Si può tradurre "kydos" con gloria ma in tal caso, come osserva Benveniste, si perde l'elemento magico religioso che dà tutto il suo valore al vocabolo. Nel mondo moderno, non abbiamo la parola, ma abbiamo la cosa - non c'è nessuno che non abbia notato gli effetti spirituali della violenza trionfante: nell'erotismo, nei conflitti d'ogni sorta, negli sport,

nei giochi d'azzardo La divinità, presso i Greci, non è altro che tale effetto di violenza spinto all'assoluto. L'epiteto "kydos" indica una certa maestà trionfante, sempre presente tra gli dèi; gli uomini non ne godono che temporaneamente e sempre "gli uni a spese degli altri". Essere un dio vuol dire possedere il "kydos" in permanenza, restarne il signore incontestato, cosa che tra gli uomini non succede mai .

Sono gli dèi a conferire il "kydos", ora all'uno, ora all'altro, ma sono gli uomini che, da avversari, se lo strappano. L'interpenetrazione del divino e dell'umano "al livello del conflitto" è qui così flagrante che Benveniste stesso rinuncia a separare i due campi, cosa che invece si ostina a fare in tanti altri casi in cui la loro mescolanza costituisce l'interesse principale del fenomeno considerato e in cui basterebbe arrendersi all'evidenza per individuare un aspetto essenziale del processo di divinizzazione (41) .

Fintanto che c'è il "kydos", ossia la posta suprema e inesistente che gli uomini non cessano di togliersi a vicenda, non c'è un'effettiva trascendenza che ristabilisca la pace. E' la decomposizione del divino nella reciprocità violenta che il gioco del "kydos" ci permette di osservare. Quando la battaglia volge a loro svantaggio, i combattenti di Omero giustificano talvolta il loro 'ripiegamento strategico' affermando: «Zeus, oggi, ha dato il "kydos" ai nostri avversari, forse, domani, lo darà a noi». L'alternanza del "kydos" tra le due fazioni non differisce in nulla dall'alternanza tragica. Ci si può chiedere se la divisione degli dèi in due campi, nell'"Iliade", non costituisca uno sviluppo tardivo. All'origine, non doveva esservi che un unico dio, il "kydos" personificato che oscillava da un campo all'altro con il successo mutevole dei combattimenti .

In talune opere di Euripide, l'alternanza tra l'"alto" e il 'basso' appare, assai nettamente, connessa con una violenza non più fisica ma spirituale che inverte il rapporto da dominante a dominato. Nell'"Andromaca", ad esempio, Ermione si comporta

dapprima con estrema alterigia nei confronti della protagonista. Le fa sentire tutta la distanza che separa lei, sposa legittima di Pirro e regina, da una semplice amante, da una miserabile prigioniera, sottoposta al capriccio dei suoi vincitori. Un po' più avanti, però, avviene un capovolgimento tragico. Ermione crolla. Si direbbe che Andromaca sia nuovamente regina e Ermione sia schiava: "Di qual dio dovrò, supplice, abbracciare la statua? Dovrò cadere schiava ai piedi di una schiava?" Euripide s'interessa meno ai mutamenti reali, sopravvenuti nella situazione, che alle reazioni eccessive di Ermione, sottolineate dalle osservazioni della nutrice: "Figlia mia non ti potei approvare quando t'abbandonavi a troppo odio contro la Troiana, né adesso nel tuo eccessivo terrore" . Le reazioni eccessive fanno parte dei capovolgimenti. Del resto la modificazione nel rapporto delle forze va ricollegata ad altre reazioni eccessive. Pirro rimane assente, non è intervenuta nessuna decisione, ma c'è stata una disputa tragica tra Menelao, padre di Ermione, che vuole uccidere Andromaca e il campione di costei, il vecchio Peleo che ha dominato l'avversario; è stato lui a ottenere il "kydos" . L'oscillazione del "kydos" non è semplicemente "soggettiva", e neanche "oggettiva": è rapporto da dominante a dominato che non cessa di invertirsi. Non la si può interpretare né in termini di psicologia né in termini di sociologia. Non la si può ricondurre alla dialettica del padrone e dello schiavo, poiché non ha stabilità alcuna, poiché non comporta alcuna risoluzione sintetica .

Al limite, il "kydos" non è niente. E' il segno vuoto di una vittoria temporanea, di un vantaggio subito rimesso in questione. Fa un po' pensare a quei trofei sportivi che i vincitori successivi si passano l'un l'altro e non hanno bisogno di esistere realmente perché ci si possa riferire a loro. Ma si ha in ciò, con ogni evidenza, uno spostamento mitico e rituale. Invece di riferire il religioso al giuoco, come fa Huizinga in "Homo

ludens", bisogna riferire il giuoco al religioso, cioè alla crisi sacrificale. Il giuoco ha origine religiosa nel senso che riproduce taluni aspetti della crisi sacrificale: il carattere arbitrario della posta mostra chiaramente che la rivalità non ha altro oggetto che se stesso, ma questa rivalità è regolata in modo tale che, almeno in linea di principio, non debba degenerare in una lotta senza quartiere. Non troveremo un termine, neppure in greco, che non sia inflesso in una direzione mitica. Nel caso di "kydos", è mantenuta la reciprocità della violenza ma in un quadro tendente ad evocare quello della giostra o del torneo. Vediamo la nulla rilevanza della posta, rischiamo di pensare che la lotta, per quanto pericolosa, non sia altro che un semplice passatempo, non tocchi se non superficialmente i protagonisti

Per correggere tale impressione, bisogna far appello ad altri termini, parzialmente mitici anch'essi, ma non allo stesso modo. "Thymos", ad esempio, significa animo, mente, "ira" (confronta l'ira di Edipo). "Thymos", all'apparenza, non ha nulla in comune con "kydos" fuorché un tratto che normalmente si sarebbe tentati di ritenere molto secondario e che è il suo carattere alternativo. Talvolta si ha del "thymos" e allora si dà prova di un irresistibile dinamismo, talaltra invece se ne è privi e ci si sente depressi, angosciati. "Thymos" deriva da "thyein" che significa fare del fumo, sacrificare, e anche agire con violenza, scatenarsi.

Il "thymos" va e viene in balia della violenza del "thyein". Il "kydos" e il "thymos", in verità, non sono altro che due diverse prospettive, e ambedue parziali, di uno stesso rapporto. Non è quindi un qualche trofeo sportivo, una qualche divinità di paccottiglia che si strappano gli antagonisti, è la loro anima, il loro soffio vitale, è l'essere stesso che ciascuno assimila alla violenza dell'altro, a causa della convergenza dei desideri mimetici su un solo e medesimo oggetto.

La presenza e l'assenza alternative del "thymos" definiscono ciò che la psichiatria chiama "ciclotimia". Dietro ogni ciclotimia si ha sempre il desiderio mimetico e la coazione di rivalità. La psichiatria sbaglia a vedere nella ciclotimia un fenomeno essenzialmente individuale. Questa illusione è di ordine mitico; fa tutt'uno con l'illusione che, nell'"Edipo re", consiste nel riservare al solo eroe i "capovolgimenti" del 'destino', della 'fortuna' o dell'ira'. Ogni ciclotimia individuale è sempre e solo una metà di un rapporto con l'altro, che è quello della differenza oscillante. Non si ha ciclotimia senza un gioco d'altalena in cui uno dei due partner è su mentre l'altro è giù, e reciprocamente . Se la psichiatria moderna non arriva a individuare la struttura di antagonismo dietro alle forme patologiche della ciclotimia, è perché sono cancellate tutte le tracce; non c'è più né la violenza fisica e nemmeno le rumorose maledizioni della disputa tragica; è scomparso anche "l'altro" o non appare se non in forma univoca che contraddice la molteplicità dei suoi ruoli. Il campo in cui si situa l'antagonismo è presentato come estraneo a ogni concorrenza: per esempio, ai giorni nostri, la creazione letteraria o artistica, che ciascuno pretende di trarre dal proprio intimo, senza imitare nessuno, e praticare solo 'per se stesso' in un mondo in cui non è mai stata così totale la tirannia della moda . Se nulla venisse ad interromperla, la ciclotimia trascinerebbe un sempre maggior numero di individui e alla fine la comunità intera verso la follia e verso la morte. Si può quindi capire lo spavento del coro, il suo estremo desiderio di non immischiarsi in nulla, di tenersi al riparo dal contagio. La misura e l'equilibrio celebrati dagli uomini comuni si oppongono all'oscillazione del rapporto tragico. I nostri intellettuali romantici e moderni vedono in ciò una timidezza che li scandalizza. Solo una ferma volontà di trasgressione sembra ad essi degna dei loro suffragi .

La prudenza dei cori greci verrà quindi attribuita a una pusillanimità già tutta borghese, o alla tirannia feroce e

arbitraria di un qualche "Super- io". Ci si guarda bene dall'osservare che non la 'trasgressione' stessa atterrisce il coro, ma le sue conseguenze, di fronte a cui si trova nella posizione ideale per constatare che non sono immaginarie. Le oscillazioni vertiginose del rapporto tragico finiscono per scuotere e abbattere le più salde dimore .

Anche tra i moderni, tuttavia, vi sono di quelli che non provano per il 'conformismo' tragico il disprezzo di cui abbiamo parlato. Vi sono eccezioni che, per loro genio e sfortuna, intuiscono tutto quel che implica la nozione tragica di capovolgimento .

Sulla soglia della follia, Hölderlin interroga l'"Antigone" e l'"Edipo re". Trasportato dallo stesso movimento vertiginoso degli eroi di Sofocle, si sforza, ma invano, di ritrovare quella misura cui vogliono restare fedeli i cori. Per cogliere il rapporto tra la tragedia e la follia di Hölderlin, è necessario e sufficiente prendere alla lettera le descrizioni che il poeta dà della sua stessa esistenza, nelle poesie, nei romanzi, nei saggi, nella corrispondenza. Talvolta le premesse della follia non sono altro che un contatto privilegiato con talune forme di sensibilità tipiche della Grecia tragica, un'alternanza sempre più temibile tra l'esaltazione sovrumana e le ore in cui soltanto il vuoto e la desolazione sembrano reali. Il dio che visita il poeta si concede solo per riprendere se stesso. Della presenza al tempo dell'assenza e dell'assenza al tempo della presenza sussiste il ricordo, sufficiente quel tanto che basta ad assicurare la continuità dell'essere individuale, a fornire dei punti di riferimento che rendono più inebriante ancora la gioia del possesso, più atroce, dopo, l'amarezza della perdita. Talora un essere che si credeva per sempre decaduto assiste nell'estasi alla sua stessa resurrezione, talora, invece, un essere che si riteneva un dio scopre nell'orrore di essersi illuso. Il dio è "altro" e il poeta non è più che un "morto vivente", per sempre privo di

qualsiasi ragione di vivere, muta pecora sotto il coltello del sacrificatore

La divinità spesso porta un nome proprio, a volte quello di Hölderlin stesso, a volte quello di qualcun altro, dapprima femminile, il più delle volte, e poi maschile, quello del poeta Schiller. Contrariamente a quel che pensa Jean Laplanche in "Hölderlin et la question du père", non c'è differenza essenziale tra il rapporto femminile e il rapporto maschile. Prima si ha un'incarnazione femminile dell'idolo antagonista, poi un'incarnazione maschile; la corrispondenza del poeta ci mostra che tale sostituzione non è affatto legata a un problema sessuale; anzi: il successo amoroso toglie alla sfera sessuale qualsiasi valore di "prova" tra l'io e l'altro .

L'oscillazione tra il dio e il nulla nel rapporto tra Hölderlin e gli altri può esprimersi in forma poetica, mitica, quasi religiosa, e anche in forma perfettamente razionale, la più ingannevole e la più rivelatrice a un tempo: le lettere a Schiller definiscono lucidamente la situazione del discepolo che vede il modello del desiderio trasformarsi in ostacolo e in rivale .

Citeremo alcuni passi dal primo abbozzo dell'"Iperione" pubblicato su «Thalia», e poi una lettera a Schiller: «Immaginavo che la povertà della nostra natura si sarebbe mutata in ricchezza solo che due di quegli infelici [gli uomini] non fossero più che un sol cuore, una sola e indissolubile vita, come se tutto il male dell'esistenza derivasse dalla rottura d'un'unità primitiva .

«Con gioia melanconica mi rivedo allora, pensando soltanto a mendicare un qualche sorriso affettuoso, ad offrirmi, ad abbandonarmi al primo che capitava! Ah! quante volte ho creduto di trovare, di possedere l'Indicibile per aver semplicemente osato sprofondare nel mio amore! Quante volte ho creduto di ottenere il sacro scambio! Io chiamavo, chiamavo, e il povero essere era lì, imbarazzato, confuso, spesso persino un po' aggressivo - non voleva che un po' di piacere,



certo niente di così grave! «Che cieco fanciullo ero mai... Andavo a comprar perle da mendicanti più poveri di me, così poveri, così sprofondati nella loro miseria da non misurarne neppure la vastità e da compiacersi negli stracci di cui si erano avvolti.. . «A dire il vero, quando mi sembrava che fosse in gioco l'ultimo avanzo della mia esistenza perduta, quando si rianimava la mia fierezza, allora non ero più che sfrenata attività, e scoprivo in me l'onnipotenza della disperazione: purché la mia natura appassita, deperita, avesse ripreso un sorso di felicità mi gettavo impetuosamente in mezzo alla folla, parlavo da ispirato, e alle volte sentivo persino spuntarmi negli occhi una lacrima di felicità; o anche quando un pensiero, o l'immagine di un eroe, balzava nella notte della mia anima, sorpreso, me ne rallegravo come se un dio fosse penetrato nel mio regno diseredato; mi sembrava già che un mondo andasse formandosi in me; ma più era stato brusco il risveglio di quelle potenze assopite, più profonda era la loro ricaduta, e la natura inappagata conosceva un riacutizzarsi di mali» . "A Schiller": ... «Ho abbastanza coraggio e giudizio per liberarmi degli altri maestri e critici e a tal riguardo proseguire la mia strada con tutta la calma necessaria, ma rispetto a Lei è insormontabile la mia dipendenza, ed è perché sento sino a che punto la Sua parola decida di me che cerco talvolta di dimenticarLa, per non essere preso da fastidio durante il mio lavoro. Poiché ho la certezza che tale fastidio, tale turbamento, è appunto la morte dell'arte, e capisco benissimo perché è più difficile esprimere convenientemente la natura in un tempo in cui si è circondati da capolavori che quando l'artista si trova pressoché solo di fronte al mondo vivente. Egli si distingue troppo poco dalla natura, il suo legame con essa è troppo intimo perché abbia bisogno di insorgere contro la sua autorità o di sottomettervisi. Ma questa temibile alternativa è quasi inevitabile quando il genio compiuto dei maestri, più possente e comprensibile della natura, ma proprio per questo più opprimente e positivo,

esercita la sua azione sull'artista più giovane. Qui non è il fanciullo che gioca col fanciullo, l'equilibrio primitivo in cui si trovava il primo artista col suo mondo proprio non esiste più, il fanciullo ha a che fare con uomini con cui non sarà probabilmente mai abbastanza in confidenza per dimenticare la loro superiorità. E se egli l'avverte deve divenire o ostinato o servile. O forse no?...» (42) .

Quando le differenze si mettono a oscillare, più niente è stabile nell'ordine culturale, tutte le posizioni non smettono di permutarsi. Tra gli antagonisti tragici, dunque, non scompare mai la differenza; non fa che invertirsi. Nel sistema instabile da essi costituito, i "fratelli nemici" non occupano mai la stessa posizione nello stesso tempo. Come ci si ricorderà, più sopra abbiamo definito questo medesimo sistema in termini di differenza cancellata, di simmetria, di reciprocità. Ora diciamo che non scompare mai la differenza. Le due definizioni sono forse contraddittorie? La reciprocità è reale ma è la somma di momenti non reciproci. E' vero che i due antagonisti non occupano mai le stesse posizioni nello stesso tempo, ma queste stesse posizioni le occupano successivamente. Non c'è mai niente da un lato del sistema che non si finisca per ritrovare dall'altro purché si aspetti il tempo necessario. Più si accelera il ritmo delle rappresaglie, meno è necessario attendere. Più si fanno precipitosi i colpi, più diventa chiaro che non esiste la più piccola differenza fra coloro che, alternativamente, se li danno. Da una parte e dall'altra tutto risulta identico, non soltanto il desiderio, la violenza, la strategia, ma anche le vittorie e le sconfitte alternate, le esaltazioni e le prostrazioni: dappertutto si ha la stessa ciclotimia . La prima definizione resta quella buona, ma il giuoco della differenza oscillante ci permette di precisarla. Ciò che si può osservare direttamente, non è l'annullamento della differenza, bensì le sue inversioni successive. La reciprocità non è mai, neppur essa, immediatamente percettibile. Non c'è un momento, nella

temporalità del sistema, in cui coloro che vi sono coinvolti non si vedano separati da chi li fronteggia da una formidabile differenza. Quando uno dei 'fratelli' assume il ruolo del padre e del re, l'altro non può essere che il figlio diseredato, e viceversa. Il che spiega perché tutti gli antagonisti siano incapaci, di regola, di percepire la reciprocità dei rapporti a cui sono essi stessi vincolati. Ciascuno di loro vive troppo intensamente momenti non reciproci per arrivare a dominare il rapporto, abbracciare più momenti con un solo sguardo e paragonarli in modo da penetrare il carattere illusorio dell'estrema singolarità alla quale ciascuno, individualmente preso, si crede votato, unica eccezione in un universo in cui tutto, tranne lui, sembra banale, uniforme e monotono. Quegli stessi infatti, che rimangono ciechi alla reciprocità quando questa li vincola, la scorgono benissimo quando non vi sono implicati. E' in questo senso che tutti gli uomini, nella crisi sacrificale, sono dotati di spirito profetico, di orgogliosa saggezza che crolla quando vien messa alla prova .

E' perché vengono dal di fuori, perché misconoscono la differenza dell'interno, quella oscillante tra gli antagonisti, che Edipo, Creonte, Tiresia si credono tutti successivamente capaci di 'guarire la peste', di arbitrare, cioè, i conflitti che straziano i Tebani. Ritengono possibile mostrare agli antagonisti che non li separa nessuna differenza. Sono tutti successivamente aspirati dal conflitto di cui hanno misconosciuto la forza contagiosa .

Dall'interno del sistema non vi sono che differenze; dal di fuori, invece, non c'è che identità. Dal di dentro non si vede l'identità e dal di fuori non si vede la differenza. Eppure le due prospettive non sono equivalenti. Si può sempre integrare la prospettiva del di dentro alla prospettiva del di fuori; non si può integrare la prospettiva del di fuori alla prospettiva del di dentro. E' sulla riconciliazione delle due prospettive del di fuori che va impostata la spiegazione del sistema; questa è già abbozzata in ogni lettura autenticamente tragica o comica .

Solo la prospettiva del di fuori, quella che vede la reciprocità e l'identità, quella che nega la differenza, può individuare il meccanismo della risoluzione violenta, il segreto dell'unanimità rifatta contro la vittima espiatoria e intorno ad essa. Come si è visto, quando non c'è più differenza di sorta, quando l'identità è finalmente perfetta, diciamo che gli antagonisti sono diventati dei "doppi"; è il loro carattere intercambiabile ad assicurare la sostituzione sacrificale .

Tale è appunto la lettura proposta più sopra a proposito dell'"Edipo re". E' basata sulla prospettiva 'del di fuori', sullo sguardo obiettivo che non fa fatica a individuare l'identità. L'unanimità fondatrice non si realizza però dal di fuori; riguarda gli antagonisti stessi cui è perfettamente estraneo lo sguardo obiettivo. La descrizione precedente è quindi insufficiente. Perché divenga possibile l'unanimità violenta, perché si compia la sostituzione sacrificale, bisogna che l'identità e la reciprocità finiscano, in un modo o nell'altro, per imporsi agli antagonisti stessi, per trionfare all'interno del sistema. Occorre che lo sguardo dall'interno e lo sguardo dall'esterno in certo modo coincidano, eppure occorre che restino distinti, occorre che, all'interno del sistema, il misconoscimento rimanga, senza di che non potrebbe effettuarsi la polarizzazione della violenza su una vittima espiatoria, sarebbe troppo evidente il carattere arbitrario della sua designazione .

Occorre quindi riprendere l'analisi, tentare di comprendere dall'interno il meccanismo che assicura la sostituzione sacrificale in seno alla comunità in crisi .

Man mano che la crisi si intensifica, occorre ripeterlo, la differenza che sembra separare gli antagonisti oscilla sempre più in fretta e sempre più forte. Al di là di una certa soglia, i momenti non reciproci si succederanno a tale velocità che cesseranno di essere distinti. Si sovrapporranno formando un'immagine composita in cui gli 'alti' e i 'bassi' anteriori, tutti

gli 'estremi' che fino ad allora si opponevano e si succedevano senza mai confondersi finiranno stavolta per mescolarsi. Invece di vedere il suo antagonista e di vedersi lui stesso come l'incarnazione di un solo momento della struttura, mai lo stesso e sempre unico, il soggetto scopre, da una parte e dall'altra, due incarnazioni simultanee di tutti i momenti insieme, con un effetto quasi cinematografico .

Fin qui abbiamo descritto il sistema nei termini di una differenza unica, la differenza tra il 'dio' e il 'non-dio', ma è questa una semplificazione. Tale differenza non è la sola a oscillare. La vertigine 'dionisiaca' può comunicarsi e, come abbiamo visto, si comunica, a tutte le differenze, familiari, culturali, biologiche, naturali. La realtà intera è presa nel giuoco, producendo un'entità allucinatoria che non è sintesi ma mescolanza informe, deforme, mostruosa, di esseri normalmente separati .

E' questo carattere mostruoso, questa bizzarria spettacolare che attirerà soprattutto l'attenzione non solo dei soggetti dell'esperienza, ma degli studiosi che la considerano sia nel campo della mitologia, sia nel campo della psichiatria. Si cerca di classificare i mostri; questi sembrano tutti diversi, ma in fin dei conti si somigliano tutti; non c'è differenza stabile che li separi gli uni dagli altri. Non c'è nulla di molto interessante da dire sugli aspetti allucinatori dell'esperienza che, in un certo senso, sono presenti soltanto per distrarci dall'essenziale, che è il "doppio" . Il principio fondamentale, sempre misconosciuto, è che il doppio e il mostro sono una cosa sola. Il mito, naturalmente, mette in rilievo uno dei due poli, generalmente il mostruoso, per dissimulare l'altro. Non c'è mostro che non tenda a sdoppiarsi, non c'è doppio che non celi una segreta mostruosità. E' al doppio che si deve dare la precedenza, senza tuttavia eliminare il mostro; nello sdoppiamento del mostro quella che affiora è la struttura vera dell'esperienza. E' la verità del loro rapporto, ostinatamente rifiutata dagli antagonisti,

quella che finisce per imporsi a loro "ma in forma allucinata", nella frenetica oscillazione di tutte le differenze. L'identità e la reciprocità che i fratelli nemici non hanno voluto vivere come fraternità del fratello, prossimità del prossimo, finiscono per imporsi come sdoppiamento del mostro, dentro e fuori di loro, insomma, nella forma più insolita e inquietante che vi sia . Non bisogna chiedere alla medicina o alla maggior parte delle opere letterarie di guidarci in una esplorazione del "doppio". I medici sono frequentemente d'accordo con i malati nell'osservazione divertita del rigoglio delle forme mostruose, eliminando gli aspetti cruciali dell'esperienza, la reciprocità, l'identità onnipresente della violenza. Fedeli al clima di derealizzazione che trionfa nello studio delle malattie mentali quanto in quello dell'esperienza religiosa, psicoanalisti e mitologi perpetuano i miti dichiarando puramente e completamente "immaginari" l'insieme dei fenomeni allucinatori, rifiutando, in altre parole, di individuare l'affiorare delle simmetrie reali sotto la fantasmagoria delirante. Tale derealizzazione si situa nel prolungamento diretto del processo sacralizzante che dissimula all'uomo l'umanità della sua violenza: dire che il doppio mostruoso è dio e dire che è puramente immaginario, è arrivare, in fin dei conti, allo stesso risultato con mezzi diversi. In noi moderni, è l'incomprensione totale del religioso che ha preso il posto del religioso stesso, adempiendo a meraviglia alla funzione che era un tempo ad esso devoluta .

Per quanto mi consta, Dostoevskij è il solo ad aver veramente individuato gli elementi di reciprocità concreta dietro al brulicare dei mostri, nel "Sosia" (43) dapprima, e poi nelle grandi opere della maturità .

Nell'esperienza collettiva del "doppio mostruoso", le differenze non sono abolite ma confuse e mescolate. I "doppi" sono tutti intercambiabili senza che la loro identità sia formalmente riconosciuta. Forniscono quindi, tra la differenza e l'identità, il termine medio equivoco indispensabile alla

sostituzione sacrificale, alla polarizzazione della violenza su una vittima unica che rappresenta tutti gli altri. Il doppio mostruoso fornisce agli antagonisti incapaci di constatare che nulla li separi, incapaci cioè di riconciliarsi, esattamente ciò di cui hanno bisogno per arrivare a quella riconciliazione di ripiego che è l'unanimità "meno uno" dell'espulsione fondatrice. E' il doppio mostruoso, sono tutti i doppi mostruosi nella persona di uno solo - "il drago dalle mille teste delle Baccanti" - a divenire oggetto della violenza unanime: "Mostrati a loro, toro! Fa' vedere, drago, le tue mille teste! Rivelati, fiammeggiante leone! Avanti, avanti! giovane Baccante, getta ridendo il laccio della morte sul cacciatore caduto tra la schiera delle Menadi" .

L'individuazione del doppio mostruoso permette di intravedere in quale clima di allucinazione e di terrore si svolga l'esperienza religiosa primordiale. Quando è al culmine l'isteria violenta, sorge ovunque nello stesso tempo il doppio mostruoso. La violenza decisiva si compirà contemporaneamente "contro" l'apparizione supremamente malefica e sotto la sua egida. Alla violenza forsennata fa seguito una calma profonda; si dissipano le allucinazioni, la distensione è immediata, e rende più misterioso ancora l'insieme dell'esperienza. Per un breve attimo, si sono toccati tutti gli estremi, si sono fuse tutte le differenze; è sembrato coincidessero una violenza e una pace egualmente sovrumane. L'esperienza patologica moderna, invece, non comporta alcuna catarsi. Senza assimilare le due esperienze, occorre accostarle .

In numerosi testi letterari antichi e moderni figurano riferimenti al doppio, allo sdoppiamento, alla visione doppia. Mai nessuno che li abbia decifrati. Per esempio, nelle "Baccanti" il doppio mostruoso è dappertutto. Sin dall'inizio dell'opera, si è visto, l'animalità, l'umanità e la divinità sono prese in una frenetica oscillazione; talora si confondono le bestie con gli uomini o gli dèi, talora invece si confondono gli dèi e gli uomini

con le bestie. La scena più interessante si svolge tra Dioniso e Penteo, appena prima dell'uccisione di quest'ultimo, nel momento preciso, cioè, in cui il fratello nemico deve scomparire dietro al doppio mostruoso .

Ed è effettivamente ciò che accade. Parla Penteo; l'ha afferrato la vertigine dionisiaca; egli "vede doppio":

PENTEIO. E io, io credo di vedere due soli, due volte Tebe e le mura dalle sette porte . E te, io ti vedo come un toro che mi precede, e due corna, così mi pare, ti spuntano dalla testa .

DIONISO. Tu vedi proprio quel che devi vedere .

In questo passo straordinario, il tema del doppio appare in un primo tempo in forma completamente esterna al soggetto, come visione doppia di oggetti inanimati, vertigine generalizzata. Per ora abbiamo soltanto elementi allucinatori; certamente, fanno parte dell'esperienza, ma non ne costituiscono il tutto, e neppure l'essenziale. Man mano che si va avanti il testo si fa più rivelatore; Penteo associa la visione doppia a quella del mostro. Dioniso è uomo, dio e toro a un tempo; il riferimento alle corna del toro fa da ponte tra i due temi; i "doppi" sono sempre mostruosi; i mostri sono sempre sdoppiati . Più notevoli ancora sono le parole di Dioniso: "Tu vedi proprio quel che devi vedere". Vedendo doppio, vedendo Dioniso stesso come un mostro segnato dal duplice marchio della dualità e della bestialità, Penteo si conforma alle regole immutabili del giuoco in cui è preso. Presunto signore di questo giuoco, il dio constata che tutto si svolge conformemente al piano da lui concepito. Tale piano, naturalmente, è tutt'uno con il processo da noi descritto, con l'apparizione del "doppio mostruoso" al parossismo della crisi, proprio prima della risoluzione unanime .

Le poche righe che abbiamo appena citato risultano più interessanti ancora se le si accosta al passo seguente. Stavolta



non abbiamo più a che fare con l'allucinazione, né con la vertigine, bensì con la realtà del "doppio", con l'identità degli antagonisti, molto esplicitamente formulata. Penteo si rivolge sempre a Dioniso: A chi somiglio, dimmi? Devo avere l'atteggiamento di Ino, o di Agave, dato che è mia madre? DIONISO. Vedendoti, mi par di vederle .

L'identità, ossia la verità, s'introduce soltanto col favore della somiglianza familiare e del travestimento di Penteo. E' vero, ma chi non vedrebbe che qui si tratta di tutt'altra cosa? l'identità di tutti i "doppi" che si fa manifesta, quella della vittima espiatoria e della comunità che l'espelle, quella del sacrificatore e del sacrificio. Sono abolite tutte le differenze. "Vedendoti, mi par di vederle". E' il dio stesso che, ancora una volta, conferma i dati essenziali del processo di cui è ritenuto istigatore, col quale, in verità, si confonde .

Un altro testo che ci sembra indispensabile menzionare a proposito del doppio mostruoso è l'opera di Empedocle, che descrive una nascita di mostri di cui non è mai stata proposta un'interpretazione soddisfacente. Se i cicli descritti dal filosofo corrispondono ai mondi culturali generati dalla violenza fondatrice, conservati dal rito e distrutti da una nuova crisi sacrificale, non si può dubitare che la nascita dei mostri evochi il sorgere del "doppio mostruoso". Il movimento ciclico è attribuito dal pensatore all'alternanza di due forze fondamentali, l'amore e l'odio. La nascita dei mostri si effettua per attrazione dello stesso per lo stesso, sotto l'effetto non dell'amore ma dell'odio, prima della nascita di un nuovo mondo: «

57. Cominciarono allora a germogliare molte teste senza collo, e braccia separate dal loro corpo si misero a vagare prive di spalle, e occhi senza fronti, pianeti (del mondo dell'Odio) .

58. Prive di corpo, le membra, sotto l'imperio dell'Odio, vagavano, disgiunte, desiderose d'unirsi .

59. Ma appena si unì più strettamente una divinità all'altra, si videro le membra andare a posto, così come s'incontravano, e altre in gran numero senza tregua s'aggiunsero alla catena .

60. Esseri dai piedi che si giravano strada facendo e dalle innumerevoli mani .

61. Altri nascevano con due volti, due petti, buoi dal volto umano o invece uomini dal cranio di bue, e anche gli androgini, dal sesso adorno di ombra» .

L'interpretazione qui proposta ritrova l'attuale tendenza a respingere le interpretazioni 'fisiche' del pensiero presocratico, sempre radicate, in verità, nell'idea che i miti siano in primo luogo una spiegazione dei fenomeni naturali. Per quanto superiori siano, le interpretazioni recenti non danno ancora abbastanza spazio agli elementi religiosi nel pensiero di Empedocle e di tutti i pensatori presocratici .

L'associazione che abbiamo proposta tra il testo di Empedocle e l'esperienza del "doppio mostruoso" parrà meno temeraria, forse, se la si accosta a un testo capitale delle "Purificazioni" già citato in precedenza e di cui un dettaglio particolare acquista ora tutto il suo significato .

«Il padre afferra l'amato figlio, "che ha mutato forma"; lo uccide pregando, insensato; e il figlio grida supplicando il carnefice demente; ma lui non lo sente, e lo svena, preparando nel suo palazzo un festino abominevole .

E parimenti il figlio afferrando il padre e i figli la madre strappano loro la vita, e divorano una carne che è carne loro» . Poco importa, in verità, se questo testo va preso 'alla lettera'. Comunque, rivela l'atmosfera di crisi sacrificale esacerbata nella quale si elabora l'opera di Empedocle. Il padre afferra il figlio che "ha mutato forma". Del pari, Agave uccide il figlio che "ha mutato forma"; lo scambia per un giovane leone. Penteo scambia Dioniso per un toro. Come nelle "Baccanti", vediamo

qui il rito degenerare e scivolare in una reciprocità di una violenza tanto demente da sfociare nel "doppio mostruoso", cioè nell'origine stessa del rito, concludendo una volta di più il circolo delle composizioni e decomposizioni religiose che affascina i pensatori presocratici .

Il sorgere del "doppio mostruoso" non comporta una verifica empirica diretta, come neanche, a dir il vero, l'insieme dei fenomeni sottesi a ogni religione primitiva. Persino dopo i testi sopra citati, il "doppio mostruoso" conserva un aspetto ipotetico, come tutti i fenomeni associati al meccanismo della vittima espiatoria, di cui esso specifica taluni aspetti. Il valore dell'ipotesi è accertabile in base all'abbondanza dei materiali mitologici, rituali, filosofici, letterari, eccetera, che sarà capace di interpretare, come pure in base alla qualità delle interpretazioni, alla coerenza che instaura tra fenomeni rimasti sino ad oggi indecifrabili e dispersi .

Aggiungeremo altri motivi a quelli che già militano in favore della presente ipotesi. Grazie ad essa è possibile delineare una prima interpretazione di due gruppi di fenomeni che sono da annoverare tra i più opachi di qualsiasi cultura umana: i fenomeni di "possessione" e l'uso rituale delle "maschere" .

Sotto il termine di "doppio mostruoso", classifichiamo tutti i fenomeni d'allucinazione provocati, al parossismo della crisi, dalla reciprocità misconosciuta. Il "doppio mostruoso" sorge là dove si trovavano nelle tappe precedenti un 'Altro' e un 'Io' sempre separati dalla differenza oscillante. Si hanno due fuochi simmetrici da cui vengono emesse quasi simultaneamente le stesse serie di immagini. Secondo "Le Baccanti", osserviamo due tipi di fenomeni e devono essercene molti altri che possono susseguirsi rapidamente, trapassare gli uni negli altri, confondersi più o meno. Il soggetto, nelle "Baccanti", percepisce in un primo tempo le due serie di immagini come egualmente esterne a sé; è il fenomeno della 'visione doppia'. Subito dopo, una delle due serie è colta come 'non-io' e l'altra

come 'io'. Questa seconda esperienza è quella del "doppio" propriamente detto. Si colloca nel prolungamento diretto delle tappe antecedenti. Conserva l'idea di un antagonista esterno al soggetto, idea essenziale per decifrare i fenomeni di "possessione" .

Il soggetto vedrà la mostruosità manifestarsi in sé e fuori di sé a un tempo. Deve interpretare alla meno peggio quello che gli capita e finirà necessariamente per collocare fuori di sé l'origine del fenomeno. L'apparizione è troppo insolita perché non venga ricollegata a una causa esterna, estranea al mondo degli uomini. Tutta quanta l'esperienza è dominata dall'alterità radicale del mostro .

Il soggetto si sente penetrato, invaso, nel più intimo del proprio essere, da una creatura soprannaturale che lo assedia anche dal di fuori. Assiste inorridito a un duplice assalto di cui è vittima impotente. Non è possibile difesa alcuna contro un avversario che si fa beffe delle barriere tra il dentro e il fuori. La sua ubiquità permette al dio, allo spirito o al demone di assalire gli animi come più gli piace. I fenomeni cosiddetti di "possessione" non sono altro che un'"interpretazione" particolare del "doppio mostruoso" .

Non ci si deve stupire se l'esperienza della possessione si presenta, di frequente, come una "mimesis" isterica. Il soggetto sembra obbedire a una forza venuta dall'esterno; ha i movimenti meccanici di una marionetta. In lui si svolge un ruolo, quello del dio, del mostro, dell'altro che lo sta invadendo. I desideri si lasciano tutti prendere nel tranello del modello-ostacolo che li vota alla violenza interminabile. Il "doppio mostruoso" si presenta in seguito al posto di tutto ciò che affascinava gli antagonisti agli stadi meno avanzati della crisi; si sostituisce a tutto ciò che ciascuno desidera a un tempo assorbire e distruggere, incarnare ed espellere. La possessione non è altro che la forma estrema dell'alienarsi al desiderio dell'altro . Il posseduto muggisce come Dioniso, il toro, o leone,

fa finta di divorare gli uomini che gli vengono a tiro. Può persino incarnare oggetti inanimati. E' al tempo stesso uno e parecchi. Vive o rivive la "trance" isterica che immediatamente precede l'espulsione collettiva, il confondersi vertiginoso di ogni differenza. Ci sono culti di possessione con sedute collettive. Nei paesi colonizzati, o nei gruppi oppressi, è interessante osservare come talvolta a far da modello siano le personalità rappresentative della potenza dominante: il governatore, la sentinella alla porta della caserma, eccetera .

Come tutto ciò che si riferisce all'esperienza religiosa primordiale, la possessione può acquisire un carattere rituale. Il fatto che esista una possessione rituale suggerisce, indubbiamente, che la "prima volta" deve essere avvenuto qualcosa come un'intensa possessione collettiva; è questo, naturalmente, che il culto propriamente religioso si sforza di riprodurre. La possessione rituale è inizialmente inseparabile dai riti sacrificali che la coronano. Le pratiche religiose si susseguono in linea di principio nell'ordine degli eventi che corrispondono loro nel corso del ciclo della violenza che si tratta di riprodurre. E' quel che è dato osservare, in modo particolare, nel caso dei sacrifici in cui possono verificarsi casi di possessione, come ad esempio tra i Dinka. Non appena raggiunge un'intensità sufficiente, l'eccitazione generata dai canti, le danze, i simulacri di combattimento, le imprecazioni rituali, si estrinseca in fenomeni di possessione. Primi ad esserne presi sono dei giovani, secondo Godfrey Lienhardt (44), poi degli adulti, uomini e donne, che vacillano in mezzo ai loro compagni, cadono al suolo, si rotolano talvolta per terra ringhiando o lanciando grida acute . Vi sono culti in cui la possessione è considerata benefica, in altri malefica, in altri ancora ora benefica ora malefica. Dietro tali divergenze, c'è sempre un problema di interpretazione, analogo a quello che abbiamo individuato più sopra a proposito dell'incesto rituale e della festa. Il pensiero religioso può ritenere sia che si debba

ripetere fedelmente, sia invece che ci si debba distogliere sistematicamente da fenomeni troppo caratteristici della crisi, per non mantenere un rapporto ambiguo con la violenza liberatrice. I fenomeni di possessione possono avere talora la funzione del rimedio, talora quella della malattia, e talora tutt'e due contemporaneamente, a seconda delle circostanze e dei casi .

Quando si disgregano i riti, gli elementi che entrano nella loro composizione tendono gli uni a scomparire, gli altri a emergere sotto forma di entità indipendenti, isolate dal loro contesto. Come tanti altri aspetti dell'esperienza primordiale, la possessione può divenire oggetto principale delle preoccupazioni religiose. E' allora che si costituiscono 'culti di possessione'. Le sedute collettive sfociano in un'immolazione sacrificale che ne segna il parossismo (45). A uno stadio ancora più evoluto, scompare il sacrificio stesso. Gli sciamani si sforzano di manipolare la possessione per fini magico-medici. Si atteggianno a veri 'specialisti' della possessione .

Ancora un'altra pratica rituale si chiarisce alla luce del doppio mostruoso, l'uso delle "maschere" .

Le maschere sono da annoverare tra gli accessori d'obbligo di numerosi culti primitivi, ma non possiamo rispondere con certezza a nessuna delle domande poste dalla loro esistenza. Che cosa rappresentano, a che servono, qual è la loro origine? Dietro la grande varietà degli stili e delle forme, deve esserci una unità della maschera alla quale siamo sensibili anche se non riusciamo a definirla. Mai, infatti, quando ci troviamo in presenza di una maschera, esitiamo a identificarla in quanto maschera. L'unità della maschera non può essere estrinseca. La maschera esiste in società molto lontane nello spazio, perfettamente estranee le une alle altre. Non è possibile far risalire la maschera a un centro di diffusione unico. Si sostiene a volte che la presenza quasi universale delle maschere risponde a un bisogno 'estetico'. I primitivi hanno sete di

'evasione'; non possono fare a meno di 'creare delle forme', eccetera. Non appena ci si sottrae al clima irrealistico di un certo tipo di riflessione sull'arte, ci si accorge che questa non è una spiegazione vera. L'arte primitiva ha una destinazione religiosa. Le maschere devono servire a qualcosa di analogo in tutte le società. Le maschere non sono 'inventate'. Hanno un modello che può, certo, variare da una cultura all'altra ma di cui certe caratteristiche rimangono costanti. Non si può dire che le maschere rappresentino il volto umano ma sono a esso quasi sempre legate, in quanto destinate a ricoprirlo, dargli il cambio o, in un modo o nell'altro, sostituirsi a esso. Avviene per l'unità-diversità delle maschere lo stesso che per quella dei miti e dei rituali in genere. Non si può riferire che a un'esperienza reale, comune a buona parte dell'umanità e che ci sfugge completamente.

Come la "festa" nella quale assume spesso un ruolo di primo piano, la maschera presenta combinazioni di forme e colori incompatibili con un ordine differenziato che non è, in primo luogo, quello della natura ma quello della cultura stessa. La maschera unisce l'uomo e la bestia, il dio e l'oggetto inerte. Victor Turner, in uno dei suoi libri, menziona una maschera "ndembu" che raffigura a un tempo una figura umana e una prateria (46). La maschera affianca e mescola esseri e oggetti separati dalla differenza. La maschera è al di là delle differenze, non si accontenta di trasgredirle o di cancellarle, se le incorpora, le ricompone in modo originale; in altre parole, fa tutt'uno con il "doppio mostruoso".

Le cerimonie rituali che richiedono l'uso della maschera ripetono l'esperienza originaria. E' spesso al momento del parossismo, appena prima del sacrificio, che i partecipanti indossano le maschere, perlomeno coloro che hanno nella cerimonia un ruolo essenziale. I riti fanno rivivere a quei partecipanti tutti i ruoli successivamente sostenuti dai loro antenati nel corso della crisi originaria. In un primo tempo

fratelli nemici, nei simulacri di combattimento e nelle danze simmetriche, i fedeli scompaiono in seguito dietro le loro maschere per tramutarsi in "doppi mostruosi". La maschera non costituisce una comparsa "ex nihilo"; essa trasforma l'apparenza normale degli antagonisti. Le modalità dell'uso rituale, la struttura in seno alla quale si inserisce la maschera, nella maggior parte dei casi, sono rivelatrici più di tutto ciò che coloro che l'indossano possano dirne al riguardo. Se la maschera è fatta per dissimulare tutti i visi umani a un determinato momento della sequenza rituale, è perché "la prima volta" le cose sono andate così. Occorre riconoscere nella maschera una interpretazione e una rappresentazione dei fenomeni da noi stessi descritti un po' più sopra in modo puramente teorico .

Non c'è da chiedersi se le maschere rappresentino ancora uomini, o già spiriti, esseri soprannaturali. Tale domanda non ha senso che in seno a categorie tarde, generate da una differenziazione più spinta, vale a dire dal crescente misconoscimento di fenomeni che l'uso rituale della maschera permette, invece, di ricostituire. La maschera si colloca all'equivoco confine tra l'umano e il 'divino', tra l'ordine differenziato che sta disgregandosi e il suo aldilà indifferenziato che è anche la riserva di ogni differenza, la totalità mostruosa dalla quale verrà fuori un ordine rinnovato. Non c'è da interrogarsi sulla 'natura' della maschera; è nella sua natura di non averne alcuna, poiché le ha tutte . Come la festa e tutti gli altri riti, la tragedia greca inizialmente non è altro che una rappresentazione della crisi sacrificale e della violenza fondatrice. L'uso della maschera nel teatro greco non esige quindi nessuna spiegazione particolare; non si distingue assolutamente dalle altre consuetudini. La maschera scompare quando i mostri ridiventano uomini, quando la tragedia dimentica completamente le sue origini rituali, il che non vuol certo dire che abbia smesso di svolgere un ruolo sacrificale, nel



senso lato del termine. Si è anzi completamente sostituita al rito .

## 7.

### FREUD E IL COMPLESSO DI EDIPO

Tra il desiderio di cui abbiamo tratteggiato il giuoco nel capitolo precedente e le analisi del complesso di Edipo nell'opera di Freud, vi sono sia analogie sia differenze. Lo schema qui proposto mette in risalto una fonte inesauribile di conflitti. La tendenza mimetica fa del desiderio la copia di un altro desiderio e sfocia necessariamente nella rivalità. Questa necessità, a sua volta, fissa il desiderio sulla violenza altrui. Sulle prime, Freud sembra estraneo a questa molla conflittuale; mentre invece ci arriva molto vicino e un'attenta lettura può mostrare perché non l'ha messa in risalto .

La natura mimetica del desiderio costituisce un polo del pensiero freudiano, un polo la cui forza d'attrazione non è, nondimeno, sufficiente perché tutto gli graviti attorno. Le intuizioni che vertono sul mimetismo solo raramente arrivano a svilupparsi; costituiscono una dimensione del testo a stento visibile, come un profumo troppo sottile, tendono a dissiparsi e a svaporare ogni volta che vi è trasmissione della dottrina, da parte di Freud stesso ai suoi discepoli, o anche da un testo di Freud a un testo più tardo. Non c'è da stupirsi se la psicoanalisi ulteriore si sia completamente distolta dalle intuizioni che ci interessano. Le fazioni più opposte sono tacitamente d'accordo su questa operazione di ripulitura. Vi sono quelli che respingono tutto ciò che turba una sistematizzazione scolastica del freudismo e vi sono quelli che, pur dichiarandovisi fedeli,

eliminano discretamente la parte più chiara e più concreta delle analisi di Freud perché macchiata di 'psicologismo' .

La concezione mimetica non è mai assente in Freud ma non arriva mai a trionfare; la sua influenza si esercita in senso contrario all'insistenza freudiana in favore di un desiderio rigidamente oggettuale, in altre parole dell'inclinazione libidica per la madre che costituisce l'altro polo del pensiero freudiano sul desiderio. Quando la tensione tra i due principi diviene troppo forte, viene risolta sempre in favore del secondo polo, sia da parte di Freud stesso sia dei suoi discepoli. L'intuizione del desiderio mimetico alimenta tutta una serie di concetti la cui definizione rimane ambigua, lo statuto incerto, la funzione precaria. Tra le nozioni che traggono la loro forza da un mimetismo mal evidenziato, talune appartengono al gruppo delle "identificazioni". Di tutte le modalità dell'identificazione freudiana, la più dimenticata, ai giorni nostri, eppure la prima a essere definita nel capitolo 7 di "Psicologia delle masse e analisi dell'Io", intitolato «L'Identificazione», ha per oggetto il padre: «Il bambino manifesta un grande interesse per il padre; vorrebbe divenire ed essere ciò che questi è, sostituirlo sotto ogni aspetto. Diciamolo tranquillamente, si fa del padre il suo ideale. Tale atteggiamento nei confronti del padre (o di qualsiasi altro uomo in generale) non ha nulla di passivo né di femminile: è essenzialmente maschile. Si concilia molto bene con il complesso di Edipo che contribuisce a preparare» .

Si ha una somiglianza manifesta tra l'identificazione con il padre e il desiderio mimetico più sopra definito: l'una come l'altro consistono nella scelta di un modello. Tale scelta non è determinata dai rapporti familiari; può vertere su qualsiasi uomo che occuperà, al fianco del figlio, a portata della sua vista, il posto che normalmente compete al padre nella nostra società, quello del modello .

Nel capitolo precedente abbiamo precisato che il modello indica al discepolo l'oggetto del suo desiderio col desiderarlo

egli stesso. Ecco perché affermiamo che il desiderio mimetico non è radicato né nel soggetto né nell'oggetto ma in un terzo che desidera a sua volta e di cui il soggetto imita il desiderio. Non troviamo nulla di tanto esplicito nel testo appena citato. Ma non possiamo approfondire un po' tale testo senza approdare alla nostra stessa definizione. Freud afferma che l'identificazione non ha nulla di passivo né di femminile. Un'identificazione passiva e femminile condurrebbe il figlio a volersi oggetto del desiderio paterno. In cosa può consistere l'identificazione attiva e virile di cui qui si parla? O questa non ha realtà alcuna, oppure si concretizza in un desiderio di oggetto. L'identificazione è un desiderio di essere che cerca con tutta naturalezza di realizzarsi per mezzo di un avere, cioè mediante l'appropriazione degli oggetti del padre. Il figlio, scrive Freud, cerca di sostituire il padre sotto ogni aspetto; cerca quindi di sostituirlo nei suoi desideri, di desiderare ciò che egli desidera. La prova che Freud vede le cose proprio così, perlomeno implicitamente, ci è fornita dall'ultima frase: «[L'identificazione] si concilia molto bene con il complesso di Edipo che "contribuisce a preparare"». O questa frase non significa nulla oppure suggerisce che l'identificazione orienta il desiderio verso gli oggetti del padre. Si ha qui una indubbia tendenza a subordinare ogni desiderio filiale a un effetto di "mimesis". Perciò c'è già un conflitto latente, nel pensiero di Freud, tra questa "mimesis" dell'identificazione paterna e il radicamento oggettuale del desiderio, l'autonomia dell'inclinazione libidica per la madre .

Il conflitto è tanto più evidente in quanto l'identificazione con il padre ci viene presentata come assolutamente primaria, "anteriore a qualsiasi scelta di oggetto". Freud insiste su questo punto nelle prime frasi di un'analisi che si svilupperà in una spiegazione del complesso di Edipo nel suo insieme, sempre nello stesso capitolo 7 di "Psicologia delle masse e analisi dell'Io". Dopo l'identificazione con il padre viene l'inclinazione

libidica per la madre che, a detta di Freud, appare e si evolve inizialmente in forma indipendente. A questo stadio, si direbbe che il desiderio per la madre abbia due origini. La prima è l'identificazione col padre, il mimetismo. La seconda è la "libido" direttamente fissata sulla madre. Queste due forze agiscono nello stesso senso e non possono che rafforzarsi reciprocamente. Ed è esattamente quel che Freud ci precisa qualche riga più avanti. Dopo essersi evolute in forma indipendente per un certo tempo, l'identificazione e l'inclinazione libidica «entrano in contatto» e l'inclinazione libidica "subisce un rafforzamento". Si ha in ciò una conseguenza assai naturale e assai logica se si interpreta l'identificazione come noi abbiamo appena fatto, nel senso di una "mimesis" che verte sul desiderio paterno. E' difficile ammettere o anche concepire un'altra interpretazione; tutte le indicazioni che abbiamo commentato diventerebbero in sua assenza tanto incomprensibili e assurde quanto alla sua luce risultano razionali e coerenti .

Non pretendiamo affatto di far dire a Freud quello che non ha mai detto. Affermiamo invece che la via del desiderio mimetico si apre dinanzi a Freud e che "Freud rifiuta di impegnarsi". Per constatare che egli se ne distoglie, basta leggere la definizione del complesso di Edipo propriamente detto. Essa segue quasi immediatamente il passo da noi citato: «Il bambino s'accorge che il padre gli sbarra la strada verso la madre; la sua identificazione col padre assume per questo fatto una colorazione ostile e finisce per confondersi con il desiderio di sostituire il padre anche presso la madre. L'identificazione, d'altronde, è ambivalente sin dall'inizio» .

C'è, in questo testo, un'indicazione, almeno, che deve immediatamente colpirci: quando il figlio si scontra con l'ostacolo paterno, scrive Freud, la sua identificazione finisce per confondersi col desiderio di sostituire il padre "anche presso la madre". Questo "anche presso la madre" è piuttosto

straordinario. Freud ha più sopra definito l'identificazione come desiderio di sostituire il padre, ed è proprio così che la definisce nuovamente. C'è forse da credere che la madre sia esplicitamente o implicitamente esclusa da tale programma? Se ci si rifà alla definizione dell'identificazione, si constata che Freud non ha detto o suggerito nulla di simile, anzi. Ricordiamo quel testo: «Il bambino manifesta un grande interesse per il padre; vorrebbe divenire ed essere ciò che questi è, sostituirlo "sotto ogni aspetto"» .

Il lettore poco attento s'immaginerà in un primo momento che quell'"anche presso la madre" sia un'inavvertenza. Se, nella fase dell'identificazione, il figlio già voleva sostituire il padre "sotto ogni aspetto", è evidente che volesse sostituirlo "anche presso la madre", perlomeno implicitamente. Dietro questa leggera incongruenza, tuttavia, si dissimula qualcosa di molto importante. Abbiamo visto come non sia possibile precisare il pensiero di Freud circa l'identificazione senza farlo sfociare in uno schema mimetico che fa del padre il modello del desiderio; è il padre che designa al figlio il desiderabile col desiderarlo egli stesso; non può quindi evitare di designare, tra le altre cose, ... la madre. A dispetto di tutto ciò che va nel senso di tale interpretazione, Freud non la formula mai; può anche darsi che non sia mai realmente presente alla sua mente, ma all'inizio del capitolo 7 non dovrebbe esserne poi troppo lontana. Dopo aver implicitamente suggerito la lettura mimetica, Freud la respinge, altrettanto implicitamente, scrivendo "anche presso la madre". Questo è il senso nascosto di "anche presso la madre": questo membro di frase neutralizza retrospettivamente ogni interpretazione mimetica dell'identificazione, almeno per quanto riguarda l'oggetto essenziale, la madre .

La volontà di scartare gli elementi mimetici che cominciavano a pullulare nell'area dell'Edipo è verificabile nei testi più tardi in cui la si ritrova in forma rafforzata. Ecco ad esempio la definizione del complesso di Edipo in "L'Io e l'Es":

«Molto presto, il bambino concentra la propria libido sulla madre, ... in quanto al padre, il bambino si assicura un ascendente su di lui col favore dell'identificazione. Questi due atteggiamenti coesistono per un certo tempo, fino al momento in cui, avendo i desideri sessuali nei confronti della madre subito un rafforzamento ed essendosi il bambino accorto che il padre costituisce un ostacolo alla realizzazione di tali desideri, si vede nascere il "complesso di Edipo". L'identificazione con il padre assume allora un carattere di ostilità, genera il desiderio di eliminare il padre e di sostituirlo presso la madre. A partire da quel momento, l'atteggiamento nei confronti del padre diventa ambivalente. Si direbbe che l'ambivalenza, già implicata fin dall'origine nell'identificazione, divenga manifesta» .

A prima vista, si ha l'impressione di non avere qui altro che un fedele riassunto delle analisi di "Psicologia delle masse e analisi dell'io". Una lettura più attenta rivela differenze apparentemente molto piccole ma che sono in realtà molto importanti. La nostra precedente analisi permette di dimostrarlo poiché ha messo in rilievo gli elementi mimetici del primo testo: sono quegli stessi elementi, già oscuramente respinti nella prima definizione del complesso, che Freud finisce, qui, di eliminare .

Nel primo testo Freud insisteva sull'anteriorità della identificazione con il padre. Nel secondo, non rinuncia esplicitamente a tale dottrina, ma non è più l'identificazione bensì l'inclinazione libidica per la madre quella che menziona in primo luogo. Ci proibisce, insomma, di immaginare che una sola e stessa forza, la volontà di sostituire il padre "sotto ogni aspetto", alimenti l'identificazione con il modello e l'orientamento del desiderio verso la madre .

La prova che l'inversione dell'ordine originario non è fortuita sta nel fatto che questa si riproduce subito dopo e con le medesime conseguenze. Ritroviamo nel secondo testo, proprio

prima della formazione del 'complesso', il 'rafforzamento' dell'inclinazione libidica, ma, invece di presentare tale rafforzamento come il risultato di un primo contatto con l'identificazione, Freud inverte l'ordine dei fenomeni, il che esclude formalmente il nesso di causa e effetto suggerito dal primo testo. Il rafforzamento della "libido" diviene qualcosa di completamente immotivato. L'effetto è mantenuto ma precede la propria causa, il che fa sì che né l'uno né l'altro abbiano più alcun senso. "L'Io e l'Es", come si vede, fa piazza pulita di tutti gli effetti mimetici, ma questo a spese delle migliori intuizioni di "Psicologia delle masse e analisi dell'Io", e anzi al prezzo di una certa incoerenza .

Perché Freud agisce così? Il miglior modo di rispondere alla domanda è perseverare nella via da lui respinta. Occorre chiedersi a che cosa approderebbe Freud se si abbandonasse a quegli effetti mimetici che brulicano nelle prime analisi e scompaiono come per incanto nel momento in cui entra direttamente in giuoco la definizione del complesso. Bisogna quindi ritornare alla frase segretamente contraddetta e annullata da quell'"anche presso la madre". Identificarsi al padre, ci ha detto Freud, è in primo luogo volersi sostituire al padre. Il bambino «vorrebbe divenire ed essere ciò che questi è, "sostituirlo sotto ogni aspetto"» .

Per escludere la madre da quel "sotto ogni aspetto", bisognerebbe supporre che il figlio conosca già la 'legge' e vi si conformi prima ancora di aver avuto la benché minima indicazione su di essa, dato che è l'interposizione del padre che, in teoria, gli insegnerà tale 'legge'. Per escludere la madre, insomma, bisognerebbe che il 'complesso' avesse già avuto luogo. E' dunque chiaro che la madre va inclusa, ed è appunto quel che Freud ha fatto in un primo momento. La vaga universalità della frase di Freud: «Il figlio vuole sostituire il padre "sotto ogni aspetto"» è quanto mai appropriata poiché il figlio non può avere una conoscenza chiara e distinta degli



oggetti del padre, compresa la madre in quanto essa è oggetto del padre. Se il figlio si dirige verso gli oggetti del padre, è insomma perché si orienta in tutto e per tutto sul modello che si è dato, e questo modello si dirige necessariamente verso i "suoi" oggetti, quelli che già gli appartengono o quelli di cui intende appropriarsi. Il movimento del discepolo verso gli oggetti del modello, compresa la madre, è già abbozzato nell'identificazione, è incluso nell'idea stessa di identificazione quale è definita da Freud. Lungi dallo scoraggiare tale interpretazione, si direbbe che Freud, in un primo tempo, faccia di tutto per incoraggiarla .

Poiché il discepolo e il modello si portano verso lo stesso oggetto, si avrà uno scontro tra il discepolo e il modello. La rivalità 'edipica' sussiste, ma assume un significato tutto diverso. E' predeterminata dalla scelta del modello; non ha quindi nulla di fortuito, ma non ha niente a che vedere nemmeno con una volontà di usurpazione nel senso abituale del termine. E' in tutta 'innocenza' che il discepolo si dirige verso l'oggetto del suo modello, è senza secondi fini che vuole sostituire il padre "anche presso la madre". Obbedisce all'imperativo di imitazione che gli viene trasmesso da tutte le voci della cultura e dal modello stesso .

Se si riflette un poco sulla situazione del discepolo di fronte al modello, si comprenderà senza sforzo che la rivalità detta 'edipica', reinterpretata in funzione della concezione radicalmente mimetica, deve logicamente comportare conseguenze al tempo stesso molto simili e abbastanza differenti da quelle attribuite da Freud al suo 'complesso' . Abbiamo più sopra definito gli effetti della rivalità mimetica. Abbiamo affermato che, in fin dei conti, essi sfociano sempre nella violenza reciproca. Ma tale reciprocità è il risultato di un processo. Se nell'esistenza individuale c'è una fase in cui la reciprocità non esiste ancora, in cui le rappresaglie rimangono impossibili, è proprio nella fase dell'infanzia, nei rapporti tra gli

adulti e i bambini. E' proprio ciò che rende l'infanzia così vulnerabile. L'adulto è pronto a prevedere la violenza, e alla violenza replica con la violenza, sa rispondere per le rime; il bambino invece non si è mai trovato esposto alla violenza, ragion per cui avanza senza la minima diffidenza verso gli oggetti del suo modello. Solo l'adulto può interpretare i movimenti del bambino come un desiderio di usurpazione; li interpreta in seno a un sistema culturale che non è ancora quello del bambino, a partire da significati culturali di cui il bambino non ha la minima idea. Il rapporto modello/discepolo esclude per definizione l'uguaglianza che renderebbe la rivalità concepibile nella prospettiva del discepolo. Il discepolo è nella posizione del fedele di fronte alla divinità; imita i suoi desideri, ma è incapace di ravvisarvi qualcosa di analogo al suo stesso desiderio; non capisce, insomma, che può 'entrare in concorrenza' col suo modello, costituire per questi una minaccia. Ciò vale anche per gli adulti, tanto più dovrà allora valere per il bambino, per il desiderio mimetico originale.

La prima porta chiusa, il primo accesso sbarrato, il primo "no" del modello, anche se molto lieve, anche se circondato da ogni sorta di precauzioni, rischia di apparire come una scomunica di primo grado, una cacciata nelle tenebre esterne. E' proprio perché, la prima volta, il bambino è incapace di rispondere alla violenza con la violenza, è perché non ha nessuna esperienza della violenza, che il primo ostacolo suscitato dal "double bind" mimetico rischia di lasciare su di lui un'impressione indelebile. Il 'padre' prolunga tratteggiandoli i movimenti appena accennati dal figlio e constata senza sforzo che questi punta diritto al trono e alla madre. Il desiderio del parricidio e dell'incesto non può essere un'idea del bambino, è con ogni evidenza l'idea dell'adulto, l'idea del modello. Nel mito è l'idea che l'oracolo suggerisce a Laio, molto tempo prima che Edipo sia capace di desiderare alcunché. E' anche l'idea di Freud e non è meno errata che nel caso di Laio. Il figlio è

sempre l'ultimo ad apprendere che è in cammino verso il parricidio e l'incesto, ma gli adulti, questi bravi apostoli, sono lì apposta per informarlo .

Se la prima interposizione del modello tra il discepolo e l'oggetto deve costituire un'esperienza particolarmente 'traumatizzante', è proprio perché il discepolo non è in grado di effettuare l'operazione intellettuale che l'adulto, e in particolare Freud stesso, gli attribuisce. E' perché non c'è consapevolezza del modello come rivale, è perché non c'è desiderio di usurpazione. Il discepolo, anche adulto e a maggior ragione bambino, è incapace di decifrare la rivalità come rivalità, simmetria, uguaglianza. Trovandosi ad affrontare l'ira del modello, il discepolo è obbligato in un certo senso a scegliere tra se stesso e il modello. Ed è evidente che sceglierà il modello. L'ira dell'idolo deve essere giustificata, e non può essere giustificata che dall'insufficienza del discepolo, da un segreto demerito che obbliga il dio a vietare l'accesso al sancta sanctorum, a chiudere le porte del paradiso. Lungi dal dissiparsi, quindi, il prestigio della divinità, ormai vendicatrice, ne uscirà rafforzato. Il discepolo si crede colpevole senza sapere esattamente di che cosa lo si accusi; indegno, pensa, di possedere l'oggetto desiderato; l'oggetto apparirà dunque più desiderabile che mai. L'orientamento del desiderio verso gli oggetti protetti dalla violenza dell'altro si è così iniziato. Il legame tra il desiderabile e la violenza, che qui si stringe, potrebbe non sciogliersi mai .

Freud pure vuole mostrare che i primi rapporti tra il bambino e i genitori, al livello del desiderio, lasciano un segno incancellabile, ma lo fa in tutt'altra maniera, dato che, in fin dei conti, scarta gli effetti mimetici le cui possibilità, appena intraviste, l'avevano inizialmente tentato. Come lo farà allora? Rileggiamo la frase essenziale in "Psicologia delle masse e analisi dell'Io": «"Il bambino s'accorge che il padre gli sbarra la strada verso la madre; la sua identificazione col padre assume

per questo fatto una colorazione ostile e finisce per confondersi con il desiderio di sostituire il padre, anche presso la madre"» .

Stando a quel che dice Freud, il bambino non stenterebbe a riconoscere nel padre un rivale nel senso del "vaudeville" tradizionale, un importuno, un terzo incomodo. Anche se non fosse l'imitazione del desiderio paterno a provocare la rivalità, il figlio dovrebbe restare cieco al fatto che, per l'appunto, si tratta soltanto di una rivalità. L'osservazione quotidiana di sentimenti quali l'invidia e la gelosia mostra che gli antagonisti adulti non arrivano praticamente mai a riportare il loro antagonismo al semplice fatto della rivalità. Freud conferisce qui al bambino poteri di discernimento non eguali ma molto superiori a quelli degli adulti .

Intendiamoci bene; l'inverosimiglianza che qui denunciemo non ha nulla a che vedere con i presupposti che Freud ci chiede di accettare, con l'attribuzione al bambino, tra l'altro, di un desiderio libidico analogo a quello degli adulti. All'interno stesso del sistema composto dai postulati freudiani, l'attribuzione al figlio di una "coscienza chiara" della rivalità costituisce una vistosa inverosimiglianza . A questo punto ci verrà opposto l'argomento schiacciante di tutte le ortodossie mediche, i famosi 'dati clinici'. Davanti all'autorità dell'uomo in camice bianco, il profano non ha che da inchinarsi. I testi da noi commentati non poggiano su alcun dato clinico particolare. Il loro carattere speculativo è evidente. Non bisogna né sacralizzarli come fanno gli uni, né scartarli furtivamente come fanno tanti altri. In entrambi i casi ci si priva di intuizioni molto preziose - anche se l'oggetto reale non è sempre quello che Freud crede di raggiungere - e si rinuncia allo spettacolo affascinante che offre la mente di Freud còlta in pieno lavoro, il brancolare del pensiero freudiano . E' risaputo che i 'dati clinici' hanno buone spalle ma la loro condiscendenza ha dei limiti. Non si può chiedere loro di testimoniare in favore di una "coscienza", per quanto breve, del desiderio parricida e

incestuoso. E proprio perché tale coscienza non è osservabile in nessun posto che Freud per disfarsene, e alla svelta, deve ricorrere a nozioni così ingombranti e sospette quali l'inconscio e la rimozione. Arriviamo qui al punto focale della nostra critica di Freud. L'elemento mitico del freudismo non dipende assolutamente, come si è a lungo affermato, dalla non-coscienza dei dati essenziali che determinano la psiche individuale. Se la nostra critica riprendesse tale tema sarebbe da annoverare tra le critiche retrograde del freudismo, cosa che non si mancherà di fare comunque, ma occorrerà metterci una certa malafede: quel che rimproveriamo a Freud, in ultima analisi, è di restare indefettibilmente attaccato, malgrado le apparenze, a una filosofia della coscienza. L'elemento mitico del freudismo è la "coscienza" del desiderio parricida e incestuoso, coscienza-lampo, certo, fra la notte delle prime identificazioni e quella dell'inconscio, ma pur sempre coscienza reale, coscienza alla quale Freud non vuole rinunciare, il che lo obbliga a tradire qualsiasi logica e ogni verosimiglianza, una prima volta per rendere possibile tale coscienza e una seconda volta per annullarla, immaginando l'inconscio-ricettacolo e il sistema di pompe aspiranti e rimoventi che sappiamo. Questo desiderio del parricidio e dell'incesto io lo rimuovo perché un tempo l'ho veramente voluto. "Ergo sum".

Ciò che vi è di più notevole in questo momento di chiara coscienza sul quale Freud intende fondare qualunque vita psichica, è il fatto che è perfettamente inutile; infatti, senza di esso si ritrova l'intuizione essenziale di Freud, che è quella di un elemento critico e potenzialmente catastrofico nei primi rapporti tra il bambino e i genitori, o, più in generale, il desiderio-discepolo e il desiderio-modello. Non solo non si perde niente di essenziale, ma tutto ciò che si ritrova lo si ritrova in una forma e in un contesto i cui vantaggi sul 'complesso' freudiano sono considerevoli.

Per noi non si tratta di penetrare veramente in un campo che ci trascinerebbe troppo lontano, ma non si può dubitare che la concezione radicalmente mimetica del desiderio apra alla teoria psichiatrica una terza via, lontana tanto dall'inconscio-ricettacolo del freudismo quanto da qualsiasi filosofia della coscienza travestita da psicoanalisi esistenziale. Questa via sfugge, in particolare, al feticcio dell'"adattamento" senza ricadere nel feticcio simmetrico e opposto della perversità che caratterizza buona parte del pensiero contemporaneo. L'individuo 'adattato' è colui che riesce ad assegnare alle due ingiunzioni contraddittorie del "double bind" - sii come il modello, non essere come il modello - due diversi settori di applicazione. L'adattato divide il reale in modo da neutralizzare il "double bind"; cosa che fanno anche gli ordini culturali primitivi. All'origine di ogni adattamento individuale o collettivo sta l'occultamento di una certa violenza arbitraria. L'adattato è colui che realizza da sé tale occultamento o che riesce a uniformarvisi, se è già realizzato per lui dall'ordine culturale. Il disadattato non si uniforma. La 'malattia mentale' (47) e la rivolta, come pure la crisi sacrificale alla quale assomigliano, votano l'individuo a forme di menzogna e di violenza certamente assai peggiori della maggior parte delle forme sacrificali atte a realizzare l'occultamento in questione, ma nondimeno più "veridiche". All'origine di numerosi disastri psichici c'è una sete di verità inevitabilmente misconosciuta dalla psicoanalisi, una protesta oscura ma radicale contro la violenza e la menzogna inseparabili da "ogni ordine umano" .

Una psichiatria che non oscillasse più tra il piatto conformismo dell'adattamento e i falsi scandali che hanno inizio con l'assunzione mitica da parte del bambino di un desiderio di parricidio e di incesto, lungi dal ricadere nell'insulsaggine idealista, raggiungerebbe certe grandi intuizioni tradizionali che nulla hanno di 'rassicurante'. Nella

tragedia greca, ad esempio, come nell'Antico Testamento, il figlio "migliore" fa tutt'uno, di regola, con il "peggiore". E' "Giacobbe" anziché Esaù, il figliol prodigo anziché quello fedele, è Edipo... Il figlio migliore imita con una passione che fa del padre per lui, di lui per il padre, l'ostacolo al quale entrambi tornano incessantemente a cozzare, l'intoppo che il mediocre riesce meglio a schivare. Si dirà che tutto ciò è estraneo a un pensiero freudiano direttamente collegato a una fonte di luce di cui non abbiamo la più pallida idea; si dirà che il "double bind" mimetico è perfettamente estraneo alla concezione freudiana, che il doppio imperativo contraddittorio da noi postulato come essenziale: "fa' come il padre, non fare come il padre", ci trascina verso sponde che non hanno più nulla di psicoanalitico. Ciò non fa che dimostrare come il pensiero di Freud sia troppo importante per essere abbandonato alla psicoanalisi. La pista da noi seguita non è immaginaria. Per accertarsene, basta consultare, sempre in "L'io e l'Es", la definizione del "Super-io" o "io ideale". I rapporti del "Super-io" con l'"io" non si limitano, scrive Freud, «a rivolgergli il consiglio: 'Sii così' (come tuo padre), ma implicano anche il divieto: 'Non essere così' (come tuo padre); in altre parole: 'Non fare tutto ciò che fa lui; molte cose sono riservate soltanto a lui'». Chi potrà sostenere, di fronte a questo testo, che Freud è estraneo al "double bind"? Non solo Freud coglie benissimo tale meccanismo ma lo colloca là dove va collocato per realizzarne tutte le potenzialità, cosa che non sempre avviene nei recenti dibattiti. La definizione del "Super- io" presuppone tutt'altra cosa che la coscienza mitica della rivalità; poggia con ogni evidenza sull'identità del modello e dell'ostacolo, identità che il discepolo non riesce a individuare. Il "Super-io" non è nient'altro che la ripresa dell'identificazione col padre, oramai non più collocata "prima" del complesso di Edipo ma "dopo". Come si è visto, Freud non ha veramente soppresso tale identificazione preliminare, forse perché non ama smentirsi, ma l'ha obliquamente relegata in

secondo piano, amputandola del suo carattere primordiale. Ad ogni modo è "dopo" il complesso che l'identificazione con il padre deve ormai operare tutti i suoi effetti; essa è divenuta il "Super-io" . Se si riflette sulla definizione che abbiamo appena letta, ci si rende conto che non solo può essere letta nella prospettiva del "double bind" mimetico, ma che non può essere letta nella prospettiva postulata da Freud, quella di un complesso di Edipo 'rimosso', vale a dire di un desiderio parricida e incestuoso che è stato dapprima cosciente e che poi ha cessato di esserlo .

Per concepire i due comandi contraddittori del "Super-io" nel clima d'incertezza e d'ignoranza implicato dalla descrizione freudiana, si deve immaginare una prima imitazione, ardente e fedele, ricompensata da una disgrazia tanto più stupefacente agli occhi del figlio in quanto si iscrive nel contesto di quell'ardore e di quella fedeltà. L'ingiunzione positiva: «Sii come il padre» sembra ricoprire l'intera sfera delle attività paterne. Nulla in questa prima ingiunzione annuncia né soprattutto permette di interpretare l'ingiunzione contraria che la segue immediatamente: «Non essere come il padre» che sembra anch'essa ricoprire l'intera sfera del possibile .

E' assente ogni principio di differenziazione; ed è questa ignoranza che è terribile; il figlio si domanda in cosa abbia demeritato; cerca di definire per le due ingiunzioni campi separati di applicazione. Non dà affatto l'impressione di un trasgressore; non ha infranto una legge che già conosca; cerca di conoscere la legge che permetterebbe di definire la sua condotta come trasgressione .

Quale conclusione trarre da questa definizione? Perché Freud ricomincia a giocare con gli stessi effetti di "mimesis" da lui rifiutati nella fase dell'Edipo, dopo esser stato in un primo momento tentato da loro? A tale domanda non c'è palesemente che una sola risposta. Freud non vuole affatto rinunciare agli effetti di "mimesis" che brillano intorno all'identificazione. E vi



ritorna nel "Super-io". Ma la definizione del "Super-io" segue quasi immediatamente, in "L'Io e l'Es", la seconda definizione del complesso di Edipo più sopra citata, quella che, giustamente, è completamente purificata dagli effetti mimetici che la ossessionavano in "Psicologia delle masse e analisi dell'Io". Si può quindi ricostruire l'evoluzione del pensiero freudiano tra "Psicologia delle masse..." che è del 1921 e "L'Io e l'Es" che è del 1923. Nella prima opera Freud ha, in un primo momento, creduto possibile conciliare gli effetti mimetici con l'idea basilare, con il complesso di Edipo. Ecco perché le intuizioni legate alla concezione mimetica costellano le riflessioni di quella prima opera. Nel corso stesso della sua redazione, a quanto pare, Freud ha cominciato a presentire l'incompatibilità dei due temi. Tale incompatibilità è perfettamente reale. La concezione mimetica stacca il desiderio da qualsiasi oggetto; il complesso di Edipo radica il desiderio nell'oggetto materno; la concezione mimetica elimina ogni coscienza e persino ogni desiderio reale di parricidio e di incesto; la problematica freudiana è invece interamente fondata su tale coscienza .

Freud, con ogni evidenza, è ben deciso a concedersi il suo 'complesso'. Quando deve scegliere tra gli effetti mimetici e un desiderio parricida e incestuoso in pieno rigoglio, sceglie risolutamente quest'ultimo. Il che non vuol dire che rinunci a esplorare le possibilità promettenti della "mimesis". Ciò che vi è di ammirevole in Freud è proprio il fatto che non rinunci mai a nulla. Quando sopprime gli effetti di "mimesis", è semplicemente per impedire loro di sovvertire la versione ufficiale del complesso. Vuole regolare il problema dell'Edipo una volta per tutte per ritrovarsi libero di giocare con gli effetti di "mimesis". Una volta lasciatosi dietro il complesso di Edipo, vorrebbe riprendere le cose al punto in cui stavano "prima" del complesso .

Freud, insomma, ha dapprima tentato di sviluppare il complesso di Edipo sulla base di un desiderio per metà oggettuale e per metà mimetico. Da ciò la strana dualità dell'identificazione con il padre e dell'inclinazione libidica per la madre nella prima e anche nella seconda versione dell'Edipo. E' il fallimento di tale compromesso a spingere Freud a fondare l'Edipo su un desiderio puramente oggettuale e a riservare gli effetti mimetici per un'altra formazione psichica, il Super- io. La dualità delle 'istanze' costituisce un tentativo per separare i due poli della riflessione freudiana sul desiderio, il desiderio oggettuale ed edipico da un lato, gli effetti mimetici dall'altro. Ma questo tentativo di divisione completa non può avere successo; è votato allo stesso fallimento del tentativo di sintesi che precede .

Nel desiderio mimetico, non si possono mai separare completamente questi tre termini che sono l'identificazione, la scelta d'oggetto e la rivalità. La prova che il pensiero freudiano è sempre influenzato dall'intuizione mimetica sta precisamente nell'irresistibile congiunzione di questi tre termini. Non appena compare uno di essi, gli altri due tendono a seguirlo. Nel complesso di Edipo Freud non si sbarazza che a stento del mimetismo, e a prezzo di una grande inverosimiglianza. Inversamente, nel "Super-io", là dove nulla in linea di principio dovrebbe più contrastare l'identificazione con il padre, si vede di nuovo spuntare la rivalità per un oggetto necessariamente materno . Quando Freud fa dire al "Super-io": "Non essere così (come il padre): molte cose sono riservate a lui, e a lui solo", non può trattarsi che della madre, ed è proprio della madre che si tratta. Perciò scrive Freud: «Il duplice aspetto del Super-io (sii come il padre, non essere come il padre) deriva dal fatto che esso ha impiegato ogni sforzo per rimuovere il complesso di Edipo ed è nato in seguito a tale rimozione» . Questo Super-io, al tempo stesso rimovente e rimosso, e che nasce solo dopo aver fatto «ogni sforzo», pone certamente formidabili problemi.

"Sa troppo", anche negativamente. La verità è che la riattivazione dell'identificazione con il padre che definisce il "Super-io" provoca seduta stante una riattivazione del triangolo edipico. Come dicevamo poco fa, Freud non può evocare uno dei tre termini della configurazione mimetica senza veder riapparire gli altri due, lo voglia o no. Tale riapparizione del triangolo edipico non era prevista nel programma. Il complesso di Edipo, capitale fondatore e inalienabile della psicoanalisi, è già chiuso a doppia mandata nelle casseforti dell'inconscio, nei sotterranei della banca psicoanalitica .

E' questa inattesa riapparizione del triangolo edipico che fa dire a Freud che il figlio deve far molta fatica a rimuovere il suo Edipo! In realtà è Freud stesso che non riesce a sbarazzarsene. Ossessionato dalla configurazione mimetica, abbozza incessantemente un triangolo che crede sia quello dell'eterno complesso e che, in realtà, è quello di una "mimesis" sempre contrastata: è il giuoco del modello e dell'ostacolo che Freud ha sempre 'sulla punta della lingua', ma non riesce a sbrogliare .

Noi ci contentiamo qui di decifrare due o tre testi chiave la cui messa in rapporto ci sembra abbastanza rivelatrice, ma avremmo potuto sceglierne parecchi altri, compresi i casi cosiddetti 'clinici', con risultati altrettanto probanti. Nei testi di cui noi trattiamo ritorna a più riprese un termine fondamentale della problematica freudiana, "ambivalenza": si può dimostrare che esso tradisce la presenza della configurazione mimetica nel pensiero freudiano e nel contempo l'impotenza del pensatore ad articolare correttamente i rapporti dei tre elementi della figura, il modello, il discepolo e l'oggetto che necessariamente si disputano questi e quegli, poiché l'uno lo indica all'altro col suo desiderio, in quanto oggetto "comune". Tutto quel che è "comune", nel desiderio (si crede di saperlo ma non lo si sa), significa non armonia ma conflitto .

Il termine "ambivalenza" compare alla fine delle due definizioni del complesso di Edipo che abbiamo citato, quella

di "Psicologia delle masse..." e quella di "L'io e l'Es". Ecco nuovamente i due passi: «... L'identificazione col padre assume... una colorazione ostile e finisce per confondersi con il desiderio di sostituire il padre, anche presso la madre. "L'identificazione era d'altronde ambivalente sin dall'inizio"» . «L'identificazione con il padre assume allora un carattere di ostilità, genera il desiderio di eliminare il padre e di sostituirlo presso la madre. A partire da quel momento "l'atteggiamento nei confronti del padre diventa ambivalente. Si direbbe che l'ambivalenza, già implicata, fin dall'origine nell'identificazione, divenga manifesta"» .

Ci si ricordi innanzitutto come era definita l'identificazione con il padre: «non ha nulla di passivo, né di femminile... », sembrava allora di aver a che fare con una cosa unitaria e senza ambiguità. Perché Freud le attribuisce un po' più avanti un' 'ambivalenza' principale cui palesemente fino allora non aveva pensato? Semplicemente perché avverte ormai, e la sua intuizione non lo inganna, che i sentimenti positivi della identificazione primaria, imitazione, ammirazione, venerazione, sono infallibilmente condannati a mutarsi in sentimenti negativi, disperazione, colpevolezza, risentimento, eccetera. Ma Freud non sa "perché" le cose andranno a finire così, e non lo sa perché non può accedere a una concezione francamente mimetica del desiderio, non può riconoscere apertamente nel modello dell'identificazione "un modello del desiderio stesso, quindi un ostacolo in potenza" . Tutte le volte che la contraddizione del desiderio mimetico fa pressione su di lui, e gli si impone oscuramente senza che riesca a trarla alla luce, Freud si rifugia nella nozione di "ambivalenza". L'ambivalenza rimanda a un soggetto isolato, il soggetto filosofico tradizionale, una contraddizione situata nel rapporto, il "double bind" inafferrabile . Una volta impiantata nell'individuo solitario, la contraddizione diventa perfettamente incomprensibile, ci si dice perciò che deve

attribuirsi al 'corpo'. Freud stesso ci lascia credere e si persuade che, dicendo "ambivalenza", egli effettua un tuffo vertiginoso nelle oscure regioni dove psichico e somatico si toccano. In realtà, si tratta sempre di rinuncia a decifrare ciò che rimane decifrabile. Poiché il 'corpo' è muto, non c'è rischio che protesti. Ognuno, oggi, si pretende in ascolto del 'corpo', capace, seguendo Freud, di decifrare il suo messaggio. In tutta l'opera di Freud non c'è un solo esempio di "ambivalenza" che non possa e, in ultima analisi, non debba ridursi allo schema dell'ostacolo- modello .

Rimandare il conflitto allo spessore materiale del soggetto, è fare della sua impotenza virtù, è dichiarare che il rapporto che non si riesce a decifrare non solo è indecifrabile ma che non si tratta nemmeno di un rapporto. Ed ecco il 'corpo' del soggetto, le regioni più corporali della psiche, dotate di una propensione più o meno organica a incontrare dinanzi a sé... l'ostacolo del desiderio modello. L'ambivalenza diventa virtù principale della corporalità in quanto alimenta la psiche. E' la 'virtù dormitiva' della scolastica moderna sul desiderio. Grazie a questa nozione, e a qualche altra, la psicoanalisi concede un rinvio, dà persino una nuova parvenza di vita, pretendendo di renderlo più 'incarnato' a un mito dell'individuo che essa dovrebbe dissolvere . In Freud, perlomeno, dietro "ambivalenza", c'è un'intuizione parziale ma reale del desiderio mimetico, il che non si può dire per tanti altri. Ci si deve chiedere come ha fatto Freud a non individuare mai un meccanismo pur così semplice. E' questa estrema semplicità in un certo senso a dissimularlo. Ma c'è dell'altro .

E questo altro non è difficile da scoprire; lo incontriamo a ogni passo sin dall'inizio della nostra analisi. Questo altro, naturalmente, è il centro stesso del 'complesso di Edipo', vale a dire quel breve momento di coscienza durante il quale si presume che il desiderio di parricidio e di incesto divenga intenzione formale nel bambino. Ad ogni istante constatiamo

che il parricidio e l'incesto nel senso freudiano costituiscono un ostacolo decisivo sulla strada del desiderio radicalmente mimetico. Per persuadersi che c'è veramente desiderio di parricidio, desiderio d'incesto, Freud è obbligato a scartare il modello in quanto designa il desiderio e a radicare il desiderio nell'oggetto, vale a dire a perpetuare la concezione tradizionale e regressiva del desiderio; il movimento del pensiero freudiano verso la "mimesis" radicale è costantemente frenato da questo strano obbligo, questa specie di dovere, che egli si crea, assai chiaramente, del parricidio e dell'incesto. Abbiamo visto che la rivalità mimetica presenta in confronto al complesso freudiano vantaggi di ogni genere; insieme con la coscienza del desiderio parricida e incestuoso essa elimina l'ingombrante necessità della rimozione e dell'inconscio. S'inscrive in un sistema di lettura che decifra il mito edipico; assicura alla spiegazione una coerenza di cui il freudismo si dimostra incapace, e ciò con una economia di mezzi che Freud nemmeno immagina. Perché in queste condizioni Freud rinuncia al retaggio del desiderio mimetico per gettarsi avidamente sul piatto di lenticchie del parricidio e dell'incesto? Anche se ci sbagliamo, anche se, da quegli infedeli che siamo, non cogliamo che un quarto dei tesori nascosti nella meravigliosa dottrina del 'complesso di Edipo', la domanda è ormai posta. La lettura che proponiamo di sostituire al complesso, non si può dire che Freud l'abbia veramente rifiutata. E' evidente che non l'ha scorta. Essa sembra così semplice e naturale, una volta che la si è individuata, che Freud non avrebbe mancato di prenderla in considerazione, se non altro per rifiutarla, se fosse veramente giunto fino ad essa. La verità è che non vi è arrivato; la nostra lettura spiega numerosi aspetti e riunisce molti fili, sparsi nel testo freudiano, perché si trova al di là di lui, perché completa quel che egli non ha potuto terminare, perché va fino in fondo laddove egli è rimasto per strada, fermato dal miraggio del parricidio e dell'incesto. Freud è abbagliato da ciò che gli

appare come la sua scoperta cruciale. Questa gli ostruisce l'orizzonte; gli impedisce di impegnarsi risolutamente sulla via di quella "mimesis" radicale che rivelerebbe la natura mimetica del parricidio e dell'incesto, sia nel mito edipico che nella psicoanalisi .

La psicoanalisi, è un fatto, sembra riassumersi tutta quanta nel tema del parricidio e dell'incesto. E' questo tema che l'ha resa per molto tempo scandalosa agli occhi del mondo, e quindi che ha fatto tutta la sua gloria. E' questo tema che le è valso l'incomprensione e quasi la persecuzione come pure le straordinarie dedizioni che sappiamo. E' l'arma assoluta e istantanea che permette di accusare di 'resistenza' tutti coloro che sollevano il più piccolo dubbio sull'efficacia della dottrina . Mai l'intuizione del desiderio mimetico trionfa in Freud, mai però lascia tranquillo il pensatore. Ragion per cui il fondatore della psicoanalisi riprende sempre gli stessi temi, si sforza instancabilmente di riorganizzare i dati del desiderio, senza mai approdare a risultati veramente soddisfacenti poiché non abbandona mai il punto di partenza oggettuale. Le diverse formazioni o istanze, i concetti teorici - castrazione, complesso di Edipo, Super-io, inconscio, rimozione, ambivalenza - non sono altro che le ricadute successive di uno sforzo sempre ripreso perché mai portato a termine .

Le analisi freudiane vanno considerate non come un sistema completo ma come una serie di saggi, quasi sempre sul medesimo argomento. Il "Super-io", ad esempio, non è altro che una riproposta dell'Edipo; più si penetra la sua genesi e più si capisce che la differenza che lo separa dall'Edipo è illusoria .

Il Freud migliore non è più freudiano di quanto sia marxista il Marx migliore. La mediocre opposizione da lui incontrata l'ha spinto sulla via di un dogmatismo polemico e sterile che i fedeli hanno ciecamente abbracciato e gli infedeli ciecamente respinto, cosicché è divenuto difficile qualsiasi contatto semplice e vivo con i testi . La psicoanalisi postfreudiana ha

visto benissimo quello che c'era da fare per sistematizzare il freudismo, cioè per tagliarlo dalle sue radici vive. Per assicurare l'autonomia del desiderio incestuoso basta ultimare la cancellazione degli elementi mimetici nell'Edipo. Si dimenticherà quindi completamente l'identificazione con il padre. Freud, in "L'Io e l'Es", mostra già la via. Inversamente, per stabilire la dittatura del "Super-io" su basi incrollabili, basta eliminare tutto ciò che tende a riportare l'oggetto e la rivalità nella definizione di quest'ultimo. Insomma, si ristabilisce pienamente un ordine di cose che è quello del 'buon senso' e che Freud ha solamente scosso. Nell'Edipo, il padre è rivale esecrato; perciò non bisogna farne un modello venerato. Reciprocamente, nel "Super-io", il padre è un modello venerato, e non bisogna farne un rivale esecrato. L'"ambivalenza" va bene per i malati, non per gli psicoanalisti! Si avrà quindi una rivalità senza identificazione preliminare (complesso di Edipo) seguita da una identificazione senza rivalità ("Super-io"). In uno dei suoi primi articoli, "L'Agressivité en psychanalyse", Jacques Lacan ha notato il carattere sbalorditivo di questa sequenza: «L'effetto strutturale di identificazione col rivale non va di per sé, se non sul piano della favola». Lasciamo stare la favola; vedremo fra un momento che essa non ha da prender lezioni da nessuno. L'effetto di cui parla Lacan non appartiene neanch'esso al Freud migliore; caratterizza invece perfettamente il dogma psicoanalitico raggelato. L'interesse delle analisi freudiane non sta nei loro risultati, nell'affastellamento delle pompose 'istanze', nelle precarie impalcature che i discepoli ben addestrati scalano e da cui ruzzolano giù con un'agilità notevole quanto futile: sta nel "fallimento" del sistema. Freud non è mai riuscito a organizzare i rapporti del modello, del discepolo e del loro oggetto comune ma non vi ha mai rinunciato. Non può manipolare due di questi termini senza che al loro fianco spunti il terzo, come un malvagio diavolello a molla che gli infermieri dal camice



bianco si accaniscono a chiudere nella sua scatola, "credendo di rendersi utili". Non si può immaginare castrazione più radicale del grande pensatore sacralizzato .

Dopo Freud, ci si è chiesti molto spesso se il 'complesso di Edipo' sia riservato al mondo occidentale o sia presente anche nelle società primitive. Un'opera di Malinowski, "The Father in Primitive Psychology", ha avuto una parte in questa controversia e non è inutile ritornare su quel libro nella prospettiva del presente saggio . Dapprima Malinowski afferma che i Trobriandesi sono più felici degli Occidentali. I selvaggi non conoscono le tensioni e i conflitti dei civilizzati. Risulta ben presto che ne conoscono altri. Nella società trobriandese lo zio materno svolge probabilmente non tutti i ruoli destinati al padre nella nostra, ma parecchi di essi. E' da lui e non dal padre che ereditano i figli; è a lui che è affidata la loro educazione tribale. Non c'è da stupirsi se tensioni e conflitti si producono con questo zio anziché con il padre, che appare come una specie di rifugio, un compagno amichevole e indulgente .

Malinowski presenta le sue osservazioni nel quadro di un dialogo con Freud. Ma dal testo si riceve un'impressione confusa. L'autore in un primo momento afferma che il complesso non ha l'universalità attribuitagli da Freud. Segue poi la riflessione sullo zio, che suggerisce conclusioni più favorevoli alla psicoanalisi. Non si tratta più di confutare Freud ma di arricchirlo. Lo zio, presso i Trobriandesi, svolge un ruolo analogo a quello del padre da noi. Sotto questa forma fluttuante, il complesso di Edipo potrebbe avere sì qualcosa di universale .

Gli psicoanalisti hanno fatto buona accoglienza al libro. Vi vedono la confutazione di altri etnologi che restano scettici nei confronti della psicoanalisi, prigioniera ai loro occhi di un quadro familiare troppo particolare. Gli psicoanalisti non badano al fatto che Malinowski - il cui freudismo è piuttosto sommario - per quanto riguarda lo zio trobriandese tiene

sempre conto soltanto di tensioni esplicite e coscienti. Sul piano della psicoanalisi niente permette di affermare che tali tensioni siano radicate in un dramma inconscio di cui lo zio sarebbe ancora il personaggio principale. Questa in congruenza non passerebbe certo inosservata se le conclusioni del libro fossero sfavorevoli alla psicoanalisi .

Nella prospettiva del presente saggio, certe osservazioni di Malinowski sono essenziali: toccano in modo diretto i rapporti che ci interessano e ai quali si riduce sempre, ai nostri occhi, tutto quel che vi è di reale nel complesso di Edipo. Senza attribuirvi egli stesso sufficiente importanza, Malinowski mostra che le società primitive, o perlomeno i Trobriandesi, oppongono alla rivalità mimetica e al "double bind" ostacoli che non esistono nella nostra società. L'essenziale qui non è l'indulgenza del padre o la severità dello zio, né che l'autorità si sposti da un personaggio maschile a un altro. Una differenza più interessante è formulata in poche righe: il padre e il figlio non appartengono al medesimo lignaggio; il padre, e la cultura paterna in generale, non servono da modello. Non c'è, proveniente dal padre, un'ingiunzione che dica: "Imitami" .

«I bambini crescono in una comunità in cui sono stranieri dal punto di vista legale; non hanno alcun diritto sulla terra; non traggono alcuna fierezza dalle glorie del villaggio; la loro vera dimora, il polo del loro patriottismo locale, il loro retaggio, l'onore dei loro antenati, sono altrove. Da questa duplice influenza, risultano strane combinazioni e una certa confusione» .

I figli vivono con un uomo, il padre, che non incarna il loro 'ideale' nel senso freudiano dell'"io ideale" o del "Super-io". Questo ideale esiste, c'è un modello fornito dalla cultura, l'adulto più prossimo in linea materna, ma "i bambini non vivono con questo modello". Lo zio materno, per cominciare, non interviene che piuttosto tardi nell'esistenza dei bambini; persino allora la sua presenza non è costante, il più delle volte

vive in un altro villaggio. Infine e soprattutto vige un tabù molto stretto che lo obbliga a evitare sua sorella stessa, la madre dei bambini. Tanto in termini freudiani che in termini di "double bind", lo spostamento verso lo zio è illusorio. L'Edipo avuncolare è soltanto uno scherzo .

Tra lo zio e i nipoti le tensioni sono in verità tanto più esplicite in quanto non chiudono il bambino nella contraddizione. L'ostacolo non può divenire modello né il modello ostacolo; il mimetismo è incanalato in modo tale che il desiderio non prenderà per oggetto il suo stesso ostacolo .

Se si studiassero altri sistemi primitivi, si verrebbe probabilmente a scoprire che la sfera d'attività del modello culturale, supponendo che tale modello sia sempre incarnato in un personaggio determinato, non coincide mai abbastanza con la sfera del discepolo da permettere la convergenza dei loro due desideri. Queste due sfere si toccano soltanto su punti precisi destinati ad assicurare, venuto il momento, l'"iniziazione" del discepolo in seno alla cultura . Le osservazioni di Malinowski fanno pensare che le società primitive siano protette meglio dal "double bind" della società occidentale. Rispetto alla società trobriandese, infatti, come si definirà la società occidentale? Per quanto si risalga indietro, sin dallo stadio patriarcale si sono accumulate su un solo individuo le funzioni che, presso i Trobriandesi, sono divise tra il padre e lo zio materno. Il sistema patriarcale è quindi meno differenziato del sistema trobriandese. Anche se, dal punto di vista della famiglia moderna, ci appare, e deve apparirci, come il "summum" nell'ordine della strutturazione arbitraria, il sistema patriarcale si definisce già con un segno meno dal punto di vista delle società primitive .

Sicuramente, bisogna rinunciare all'espressione 'complesso di Edipo', fonte inesauribile di errori e di malintesi. Bisogna raggruppare intorno alla "mimesis" conflittuale i fenomeni reali riferiti dalla psicoanalisi a tale complesso; essi ci guadagnano in

coerenza, e d'altra parte diventa possibile inserirli in uno schema diacronico, cioè situarli storicamente, non solo essi stessi ma anche le teorie che sono state elaborate per spiegarli, e in primo luogo, naturalmente, la psicoanalisi . Perché in una società possa nascere una teoria come il complesso di Edipo, occorre che in essa vi sia già della "mimesis" reciproca, occorre che il meccanismo del modello e dell'ostacolo sia già presente ma senza che la sua violenza divenga il più delle volte manifesta, occorre infine che questo meccanismo trovi normalmente nel padre l'origine e il punto di partenza. Se il padre è all'origine del "double bind", la fascinazione mimetica conserverà, per tutta l'esistenza del soggetto, una colorazione paterna. Nell'individuo come nel gruppo, la fascinazione mimetica va sempre più esasperandosi; tende sempre a riprodurre le sue forme iniziali, in altre parole, cerca sempre nuovi modelli e nuovi ostacoli a somiglianza del primo. Se il primo modello è il padre, il soggetto sceglierà i suoi nuovi modelli a somiglianza del padre . Nella società occidentale, anche all'epoca patriarcale, il padre è già modello. Perché vi sia "double bind" occorre ancora che il padre divenga ostacolo. E il padre non può divenire ostacolo se non con la diminuzione della patria potestà, che lo ravvicina al figlio sotto tutti gli aspetti e lo fa vivere nel suo stesso universo. L'età dell'oro del 'complesso di Edipo' si situa in un mondo in cui la posizione del padre è indebolita ma non completamente perduta, vale a dire nella famiglia occidentale nel corso degli ultimi secoli. Il padre è allora il primo modello e il primo ostacolo in un mondo in cui il dissolvimento delle differenze comincia a moltiplicare le occasioni di "double bind" . Questo stato di cose, in se stesso, richiede una spiegazione. Se il movimento storico della società moderna è il dissolvimento delle differenze, esso ha molte analogie con tutto ciò che abbiamo qui chiamato crisi sacrificale. E infatti, sotto parecchi aspetti, "moderno" appare sinonimo di crisi culturale. Va notato, tuttavia, che il mondo

moderno riesce incessantemente a ritrovare stadi di equilibrio, certamente precari, e a livelli di in differenziazione relativa accompagnati da rivalità sempre più intense ma mai sufficienti per distruggere questo stesso mondo. Le analisi dei capitoli precedenti fanno pensare che le società primitive non resisterebbero a una situazione del genere: la violenza perderebbe ogni misura e farebbe scattare, col suo stesso parossismo, il meccanismo dell'unanimità fondatrice, restaurando al tempo stesso un qualche sistema fortemente differenziato. Nel mondo occidentale e moderno non si verifica mai nulla di simile; la cancellazione delle differenze prosegue, in modo graduale e continuo, per essere bene o male assorbita e assimilata da una comunità che a poco a poco si estende all'intero pianeta . Non è la 'legge', in nessuna concepibile forma, che si può rendere responsabile delle tensioni e alienazioni cui è esposto l'uomo moderno, è l'assenza sempre più completa di ogni legge. La perpetua denuncia della legge fa parte di un "risentimento" tipicamente moderno, ossia di una risacca del desiderio che va a frangersi non contro la legge, come pretende, ma contro il modello-ostacolo di cui il soggetto non vuol riconoscere la posizione dominante. Più la "mimesis" si fa frenetica e disperata, nel turbine delle "mode" successive, più gli uomini si rifiutano di riconoscere che fanno del modello un ostacolo e dell'ostacolo un modello. In ciò sta il vero "inconscio", ed è evidente che può modularsi in varie maniere .

Non è Freud, qui, che può servire da guida, e nemmeno Nietzsche, che riserva il risentimento ai 'deboli', che invano si sforza di instaurare una differenza stabile tra questo risentimento e un desiderio veramente 'spontaneo', una volontà di potenza che potrebbe dire sua, senza mai percepire nel suo stesso progetto l'espressione suprema di ogni risentimento... Ma è forse Kafka, uno dei rari a ravvisare nell'assenza di legge la stessa cosa che la legge impazzita, il vero fardello che pesa sugli uomini. Una volta ancora, forse, la guida migliore è uno di

quegli scrittori di cui i nostri uomini di scienza disdegnano le intuizioni. Al padre che ormai è soltanto un rivale opprimente, il figlio chiede il testo della legge, ottenendo, in risposta, solo farfugliamenti . Se, rispetto al primitivo, il patriarcale deve già definirsi come minore strutturazione, la 'civiltà occidentale', a giudicare da quel che da allora è avvenuto, potrebbe ben essere retta, da un capo all'altro della sua storia, da un principio di minore strutturazione o di destrutturazione, paragonabile quasi a una specie di vocazione. Un certo dinamismo trascina prima l'Occidente poi l'umanità intera verso uno stato di indifferenziazione relativa mai conosciuta prima, verso una strana sorta di non-cultura o di anticultura che noi chiamiamo, per l'appunto, il moderno .

Il sorgere della psicoanalisi è storicamente determinato dall'avvento del "moderno". Anche se l'origine loro attribuita è mitica, fantasiosa, la maggior parte dei fenomeni raggruppati intorno al 'complesso di Edipo' hanno un'unità reale e un'intelligibilità che rivela pienamente la lettura mimetica. Il 'complesso di Edipo' è la propagazione del mimetismo reciproco nel mantenimento parziale, almeno per un certo tempo, di strutture familiari di derivazione patriarcale. E' la stessa disgregazione presente nelle crisi sacrificali primitive, ma operante in modo graduale e misurato, senza scatenamento vero, senza violenza manifesta, senza infatuazione catastrofica né risoluzione di sorta. Si può vedere in ciò la stupefacente mobilità del moderno, la sua prodigiosa efficacia, come pure le crescenti tensioni da cui è afflitto .

Il complesso di Edipo è occidentale e moderno, così come sono occidentali e moderne la neutralizzazione e la sterilizzazione relative di un desiderio mimetico sempre più libero dai suoi impedimenti ma sempre imperniato sul padre, e suscettibile, in quanto tale, di ricadere su certe forme di equilibrio e di stabilità .

Se la psicoanalisi si iscrive in una storia, essa annuncia e prepara ciò di cui non può assolutamente parlare, un grado di indifferenziazione ancora più spinto che comporta la cancellazione completa del ruolo paterno .

Come ogni pensiero mitico, la psicoanalisi è un sistema chiuso e niente può mai confutarla. Se non vi è conflitto con il padre, è il carattere inconscio del complesso a esigerlo; se conflitto c'è, è sempre il complesso a essere invocato; è esso che 'affiora', e se è 'liquidato male', è la prova, una volta di più, della sua effettiva presenza! Non solo la psicoanalisi è sempre verificata ma lo è sempre più man mano che si propaga e si esaspera il mimetismo, la destrutturazione assume atteggiamenti sempre più critici, e brulica di "double bind". Meno c'è presenza di un padre e più 'l'Edipo' ne combina qualcuna - un gioco da ragazzi, ormai, quello di far risalire innumerevoli turbe psichiche a un Edipo il cui Laio è introvabile. Viene allora decretato che sarebbe un'illusione psicologista quella di far risalire il complesso a un vero padre, a uno zio in carne e ossa, o anche a un qualsiasi individuo determinato. Ed è proprio vero. La psicoanalisi trionfa in assoluto. E' dappertutto, che sarebbe come dire che non è più da nessuna parte; e se sfugge alla banalità delle false evidenze popolari è per cadere nel formalismo esoterico .

Se il complesso di Edipo è una lettura erronea del "double bind", tutto ciò che, agli occhi del mondo e del padre stesso, può essere preso per desiderio filiale di parricidio e di incesto ha come istigatore il padre stesso, o piuttosto il modello .

Ai nostri giorni il mito freudiano resta così possente, anche presso gli scettici, che forse si vedrà in questa frase una battuta scherzosa. Bisogna perciò insistere, cercare delle garanzie, in particolare in un autore che nessuno, in questo campo, può permettersi di disdegnare: Sofocle. Ci si potrebbe rivolgere ancora una volta all'"Edipo re" ma il dramma è stato talmente utilizzato, e a fini così diversi, che il suo valore di esempio si è

logorato. Si guarderà quindi a un'opera meno frequentata: "Le Trachinie" .

Nell'ultimo atto, Eracle, l'eroe, si torce dal dolore nella sua tunica avvelenata. Accanto a lui, Illo attende rispettosamente gli ordini del padre. Dopo aver richiamato il figlio all'obbedienza, Eracle gli chiede di accendere un gran fuoco e di gettarvi vivo lui, suo padre, per liberarlo dalle sofferenze. Illo protesta: il suo stesso padre vuol fare di lui un parricida! Eracle insiste e in termini tali che fanno appunto del padre l'istigatore del parricidio, il responsabile di un "double bind" implacabile:

ERACLE. Ti dico quel che devi fare. "Altrimenti, che tu sia il figlio di un altro, anziché esser chiamato il mio" .

ILLO. Ahimè! a che cosa m'inviti? A divenire il tuo uccisore, il tuo assassino .

Il seguito è ancora più stupefacente. Eracle ha un "secondo servizio" da chiedere a suo figlio, meno importante, così assicura, del primo. A questo punto, il testo acquista un forte sapore di commedia, perlomeno nel contesto moderno, saturo di pedantismo psicoanalitico. La morte del padre priverà del suo protettore la giovane Iole, sua ultima sposa, reclutata nel corso delle ultime 'fatiche':

ERACLE. ... ecco, figlio mio, le mie raccomandazioni. Quando sarò morto, se vuoi dar prova della tua pietà, rispetta i giuramenti fatti a tuo padre e fa' di lei [Iole] la tua sposa. "Non dire di no a tuo padre. Ella ha dormito al mio fianco: è mio desiderio che nessun altri che te la possegga". Va', figlio mio, sta a te formare questi legami. Credimi; mi hai dato la tua fede per grandi cose; rifiutarla per altre meno grandi, è annullare il favore che si è fatto .

ILLO. Ah! Certo è male irritarsi contro un malato. Ma a vedergli una simile idea in testa, chi mai potrebbe rassegnarvisi?

Dopo questa risposta molieresca, il dialogo proseguirà, sempre più degno d'attenzione. Illo, superficialmente, motiva il



suo rifiuto iniziale di sposare Iole con il ruolo - del resto completamente passivo - avuto dalla giovane donna nella tragedia familiare che si conclude. In realtà, è il rapporto "vero" tra il desiderio del padre e il desiderio del figlio a essere in causa, rapporto d'identità che agli occhi del mondo passa per empia rivolta mentre è pura obbedienza alla volontà paterna, al suggerimento ora insidioso, ora imperioso del modello paterno: "Desidera quel che io desidero":

ILLO. Ah! pietà, la mia disperazione non ha limiti .

ERACLE. Perché ti rifiuti di obbedire a tuo padre .

ILLO. Sta forse a te insegnarmi l'empietà, o padre?

ERACLE. Non c'è empietà nell'appagare il mio desiderio .

ILLO. Così son questi i tuoi ordini formali?

ERACLE. Sì, prendo gli dèi a testimoni .

ILLO. "Dunque ti obbedirò - non voglio dirti di no - ma lo farò denunciando agli occhi degli dèi l'atto come tuo. Non potrei essere colpevole obbedendo a mio padre".. .

ERACLE. E' un'ottima conclusione.. .

La 'favola', come vediamo, la sa più lunga della psicoanalisi sui rapporti tra padre e figlio. Con ciò si dà, al pensiero moderno, una buona lezione di umiltà. Vecchio di venticinque secoli, Sofocle può ancora aiutarci a scuotere il giogo della più ingombrante delle mitologie, la mitologia del complesso di Edipo (48) .

8.  
«TOTEM E TABU»  
E LE PROIBIZIONI DELL'INCESTO

La critica contemporanea è pressoché unanime sul conto delle tesi sviluppate in "Totem e tabù": esse sono inaccettabili. Freud si concede in anticipo tutto ciò di cui il libro ha per scopo di render conto. L'orda primitiva di Darwin è una caricatura della famiglia. Il monopolio sessuale del maschio dominatore già coincide con le future proibizioni dell'incesto. Si ha in ciò, constata Lévi-Strauss nelle "Structures élémentaires de la parenté" (49), «un circolo vizioso che fa nascere lo stato sociale dalle pratiche che lo presuppongono». Queste obiezioni sono valide per il contenuto immediato dell'opera, per i riassunti che se ne possono dare. Ma c'è qualcosa in "Totem e tabù" che elude la definizione. Si ha l'impressione, per esempio, che l'omicidio collettivo sia "compreso" nei resoconti tipici dell'opera, ma non è del tutto vero. Certo, non si manca mai di menzionarlo. Costituisce anzi la curiosità numero uno di questo strano saggio, fa un po' la figura dell'attrazione turistica. Ci si aggira attorno a questo monumento barocco in compagnia di guide che sanno esattamente quel che è opportuno dire. Che Freud abbia potuto concepire una simile enormità mostra chiaramente in quali errori capiti al genio stesso di cadere. Si resta esterrefatti dinanzi a questo mostro bizzarro; si ha l'impressione di una farsa involontaria e colossale come le inventava il vecchio Hugo nei suoi ultimi romanzi.

Una lettura un poco attenta rende la bizzarria ancora più evidente. L'omicidio c'è di sicuro ma non serve a niente, perlomeno sul piano in cui si suppone debba servire. Se l'argomento del libro è la genesi dei divieti sessuali, l'omicidio non giova affatto a Freud, gli crea anzi delle difficoltà. Fintanto che non c'è omicidio, infatti, si può passare, senza che vi sia rottura, dalle privazioni sessuali inflitte ai giovani maschi dal padre terribile ai divieti propriamente culturali. L'omicidio spezza tale continuità. Freud si sforza di riparare la breccia ma senza troppa convinzione e le sue idee finali sono al tempo stesso più confuse e meno semplicistiche di quanto si dica .

Perciò, lungi dall'essere una facilitazione in più, lungi «dall'aggiustare le cose», l'omicidio le guasta. L'ipotesi che fa derivare i divieti dal monopolio esercitato dal padre è a malapena freudiana, e non è tipicamente freudiana. Freud stesso ci fa sapere che non ne è l'inventore: «Atkinson sembra essere stato il primo a riconoscere che le condizioni assegnate da Darwin all'orda primitiva, nella pratica, non potevano che favorire l'esogamia. Ciascuno di quegli esiliati [i giovani maschi cacciati dal padre] poteva fondare un'orda analoga, all'interno della quale la proibizione delle relazioni sessuali era assicurata e mantenuta dalla gelosia del capo; ed è così che col tempo tali condizioni hanno finito per generare la regola che esiste attualmente allo stato di legge conscia: niente relazioni sessuali all'interno del totem» .

L'omicidio collettivo, invece, appartiene veramente a Freud. Ma la sua superfluità e la sua incongruenza evidenti obbligano i critici a chiedersi che cosa ci stia a fare in "Totem e tabù". A questa domanda certi psicoanalisti hanno dato una risposta, e naturalmente è la risposta che danno a tutte le domande. In "Totem e tabù", a prestar loro fede, Freud ci offrirebbe un ritorno particolarmente spettacolare del proprio rimosso. Risposta tanto attesa, quindi, eppure tanto inattesa, poiché si tratta di Freud medesimo. Di tutte le opere del maestro,

"Totem e tabù" è la sola che sia veramente permesso e persino raccomandato psicoanalizzare .

I freudiani, di solito, sono così pronti a esaltare la più piccola parola dell'oracolo, così solleciti a gettare l'anatema su qualsiasi sospetto di tiepidezza, che l'esecuzione sommaria di "Totem e tabù" impressiona enormemente i profani. Per meritare un simile trattamento, uno si dice, bisogna che il libro sia francamente esecrabile .

Benché, in linea di massima, più generosi con i dilettanti, gli etnologi sono appena meno severi degli psicoanalisti. Nel 1913 l'informazione etnologica non era ancora quella che è divenuta in seguito. Le teorie echeggiate da Freud, quelle di Frazer e di Robertson Smith in particolare, hanno perduto prestigio. La nozione di totemismo è stata pressoché abbandonata. Infine e soprattutto, la tesi principale del libro, nella forma datale da Freud, è realmente inverosimile . In fin dei conti, ciascuno s'appoggia al vicino per condannare, senza critica seria, "Totem e tabù". Se Freud ha veramente perduto la testa, tanto più è importante sapere perché, come e in quale misura, quanto maggiore importanza si dà al suo pensiero. L'aberrazione che gli viene imputata in "Totem e tabù" dovrebbe rimettere in causa la sua presunta infallibilità nel resto dell'opera, sino a quando, in ogni caso, non si sia esattamente localizzato il disastro e se ne siano individuate tutte le conseguenze. Ora, è appunto quello che un certo neofreudismo non fa mai, non si degna di fare. Il pregiudizio formalista è così potente che equivale ormai a una seconda natura .

Quando una corrente intellettuale considera tutto ciò che la contraddice anche solo minimamente come la prova quasi "a priori" di un disordine mentale, ci si deve chiedere se c'è sempre in essa un pensiero vivo, un avvenire reale. Non si dà spirito scientifico senza disponibilità nei riguardi delle ipotesi spiacevoli, anche le più distanti dalla verità del momento, le più scandalose rispetto alle abitudini più care. O meglio, non c'è

ipotesi piacevole o spiacevole, non ci sono che ipotesi più o meno convincenti. Prima di applicare a Freud il trucco del fantasma, come se fosse soltanto un qualsiasi Shakespeare, Sofocle o Euripide, occorre perlomeno ascoltarlo. E' particolarmente strano che si rifiutino di ascoltarlo studiosi che vogliono situarsi all'incrocio della psicoanalisi e dell'etnologia .

Insomma, tutto cospira a far cadere "Totem e tabù" nel ridicolo, nell'indifferenza e nell'oblio. E' chiaro che non possiamo convalidare passivamente tale condanna. L'omicidio collettivo e gli argomenti che lo suggeriscono sono, in verità, troppo vicini ai temi sviluppati nel presente saggio per non richiedere un esame più particolareggiato . Va innanzitutto notato che una teoria etnologica, il totemismo in questo caso, può vacillare o anche crollare senza trascinare nel nulla tutti i dati che si sforzava di raccogliere e interpretare. Se il totemismo non ha esistenza separata, se, nella sua dimensione essenziale, costituisce soltanto un settore particolare di una attività più generale, la classificazione, ciò non vuol dire che bisogna considerare assolutamente senza importanza i fenomeni religiosi che si spiegavano grazie ad esso. Bisogna situare tali fenomeni in un contesto ampliato. Bisogna interrogarsi sui rapporti tra il religioso e la classificazione nel suo insieme. Che le cose siano distinte le une dalle altre, che tali distinzioni rimangano stabili, ecco quel che nelle società primitive non va da sé. Il totemismo forse è illusorio, ma almeno quest'illusione metteva in forte rilievo l'enigma costituito dal religioso . Freud vede perfettamente quel che vi è di precario nei tentativi di raccolta e di organizzazione che si effettuano intorno all'idea totemica. Lungi dal fidarsi ciecamente delle sue fonti, le esamina con occhio critico: "tutto è enigmatico nel totemismo". Non accetta nessuna delle soluzioni proposte, compresa quella che egli taccia di 'nominalismo' e che, in verità, basta ampliare all'estremo per arrivare al dissolvimento contemporaneo del concetto .

«Tutte queste teorie (nominaliste)... spiegano perché le tribù primitive portino dei nomi di animali, ma lasciano senza spiegazione l'importanza che tale denominazione ha acquisito ai loro occhi, in altre parole non spiegano il sistema totemico» .

L'importante qui non sta nel riferimento al totem o a qualsiasi altra rubrica, ma nel fatto religioso che non deve svanire dietro un'apparenza ingannatrice di 'affatto naturale'. La scienza non consiste nel privare la mente del giusto stupore in cui l'immergono certi fatti. Freud rifiuta tutti i punti di vista 'troppo razionali' che non tengono «in alcun conto il lato affettivo delle cose» .

I fatti che sollecitano l'attenzione di Freud sono dello stesso ordine, alle volte sono gli stessi, esattamente, che hanno catturato la nostra nei capitoli che precedono. Freud osserva che, nel religioso, le opposizioni più radicali coincidono: quelle del bene e del male, della tristezza e della gioia, del permesso e del proibito. La festa, ad esempio, è «un eccesso permesso, magari comandato, la solenne violazione di una proibizione». Questo incontro del lecito e dell'illecito nella festa coincide esattamente con ciò che possiamo osservare nel sacrificio - «mentre si sacrifica ritualmente l'animale, lo si piange solennemente... » - e non è sorprendente poiché la festa e il sacrificio, in definitiva, non costituiscono che un solo e medesimo rito: «Sacrifici e feste coincidevano presso tutti i popoli, ogni sacrificio comportava una festa e non c'era festa senza sacrificio» .

Lo stesso incontro di permesso e di proibito si ritrova nel trattamento riservato a certi animali, anche se l'elemento sacrificale non è formalmente presente: «Un animale morto accidentalmente è oggetto di lutto ed è sepolto con gli stessi onori d'un membro della tribù... Quando ci si trova nella necessità di uccidere un animale di solito risparmiato, ci si scusa con lui e si cerca di attenuare con ogni sorta di artifici e di espedienti la violazione del tabù, vale a dire l'uccisione... » .

In tutti i fenomeni del religioso primitivo, da un capo all'altro del pianeta, si ritrova questa strana dualità del comportamento sacrificale; il rito si presenta sempre sotto forma di un'uccisione estremamente colpevole e necessaria a un tempo, di una trasgressione tanto più desiderabile, in fin dei conti, quanto più è sacrilega. Robertson Smith avvertiva benissimo l'unità di quel che noi qui chiamiamo 'sacrificale' in senso lato, ed è ciò che egli chiamava 'totemismo'. La popolarità di quella denominazione è legata a un certo stato del sapere etnologico e a certi atteggiamenti intellettuali che non sono più i nostri, ma, anche se non sempre con la dovuta bravura, si cerca egualmente di arricchire un'intuizione reale con dati religiosi primitivi e con la loro unità. E' la preoccupazione di questa unità che spinge Robertson Smith, e dietro di lui Freud, a far risalire tutto al totemismo. Le credenze dette totemiche forniscono talvolta le illustrazioni più sorprendenti delle caratteristiche religiose più paradossali e enigmatiche, quelle che richiedono con maggior insistenza l'interpretazione, e che spesso sono le più suscettibili, realmente, di portare alla verità. Negli aspetti propriamente religiosi del totemismo Freud ritrova, più fortemente segnata che in ogni altro caso, questa coincidenza degli opposti, questo incontro degli incompatibili e questi perpetui capovolgimenti che realmente definiscono il religioso nel suo insieme poiché si ricollegano tutti a un medesimo giuoco della violenza che s'inverte nel suo stesso parossismo, grazie alla mediazione, in verità, di quell'omicidio collettivo di cui Freud vede mirabilmente la necessità ma il cui carattere operatorio gli sfugge, perché non scopre il meccanismo della vittima espiatoria .

Solo tale meccanismo permette di comprendere perché, man mano che si compie, l'immolazione sacrificale, dapprima criminale, 'svolti' letteralmente verso la santità. Esiste con ogni evidenza un rapporto assai stretto, e persino un'identità fondamentale tra tale metamorfosi e l'atteggiamento di ogni

gruppo nelle comunità totemiche, di fronte al proprio totem particolare. In parecchi casi, infatti, è formalmente vietato dar la caccia a quest'ultimo, ucciderlo e consumarlo tranne in certe feste solenni che costituiscono inversioni semprequivoche della regola, nel corso delle quali l'intero gruppo deve commettere tutte le azioni formalmente proibite in tempi normali.

E' evidente che la volontà di riprodurre il meccanismo della vittima espiatoria è ancora più apparente nella credenza totemica che nel sacrificio 'classico'. Emerge la verità. Anche se Freud non arriva alla totalità di questa verità, non ha torto, qui, nel prospettare il totemico. La sua intuizione non lo inganna quando gli suggerisce di riferire tutti gli enigmi a un omicidio reale, ma, siccome manca il meccanismo essenziale, il pensatore non arriva a elaborare la sua scoperta in modo soddisfacente. Non riesce a superare la tesi dell'uccisione unica e preistorica che, se presa alla lettera, conferisce all'insieme un carattere fantasioso.

Prima di affermare che Freud sogna l'uccisione del suo stesso padre e scrive sotto dettatura del suo inconscio, si farebbe bene a valutare con lui i formidabili argomenti riuniti in "Totem e tabù". Freud insiste, come qui si è fatto, sull'esigenza di partecipazione unanime nei riti. La

trasgressione sarebbe semplicemente criminale e distruttiva se non riguardasse tutti, operanti all'unisono. Benché non arrivi a individuare gli effetti benefici dell'unanimità, Freud riconosce che la santificazione poggia sulla indivisione. D'altra parte, in numerose culture, l'uomo-animale, il mostro totemico, si definisce come "antenato", giudice e guida, senza mai cessare di essere la vittima massacrata dai suoi simili e pari, la prima a cadere sotto i colpi di una comunità ancora mitica ma che altro non è se non un duplicato della società reale. Non ci troviamo di fronte a una serie di indizi che danno da pensare? E' grave, sul piano intellettuale, che da simili fatti non si possa dedurre



l'ipotesi dell'omicidio collettivo senza far scattare automaticamente l'anatema standardizzato di un modo di pensare che ha la pretesa di essere considerato scientifico. E' grave che la psicoanalisi offra una specie di premio perpetuo alle tendenze più fastidiose della mente umana, e qui pensiamo non tanto alle forme quasi nobili del misconoscimento, a quelle di cui si parla sempre, quanto piuttosto a quelle di cui non si parla mai, la disattenzione, la semplice pigrizia, soprattutto quella universale tendenza a condannare di primo acchito - o peggio ancora, ad approvare di primo acchito, solo che ci si metta di mezzo la moda - qualsiasi dimostrazione di cui ci sfugga il tenore.. . Ravvicinare in modo intelligente i sacrifici e le credenze totemiche è far apparire certe linee di forze che convergono tutte verso l'uccisione collettiva: è da una violenza intestina e unanime, è da una vittima appartenente alla comunità (tutti gli indizi lo suggeriscono) che ogni divinità e la comunità stessa traggono la loro origine: «Una vita che nessun individuo può sopprimere e che può essere sacrificata solo con il consenso, la partecipazione di tutti i membri del clan, occupa lo stesso rango della vita dei membri stessi del clan. La regola, che ordina a ogni invitato che assiste al pasto del sacrificio di assaggiare la carne dell'animale sacrificato, ha lo stesso significato della prescrizione secondo cui un membro della tribù che ha commesso una colpa deve essere giustiziato dalla tribù intera. In altre parole, l'animale sacrificato era trattato come un membro della tribù; "essendo la comunità a offrire il sacrificio, il suo dio e l'animale erano dello stesso sangue", membri di un solo e medesimo clan» .

Come si può vedere, nelle deduzioni essenziali non rientrano affatto gli elementi problematici della teoria totemica. Qui non si parla nemmeno di totemismo. Il dinamismo di "Totem e tabù" si orienta verso una teoria generale del sacrificio. E' già così in Robertson Smith, ma Freud

si spinge molto più in là, poiché le controversie teoriche dell'etnologia

10 lasciano indifferente. La massa enorme dei fatti concordanti richiede una spiegazione unica, una teoria generale che si presenterà dapprima come una teoria del sacrificio: «Robertson Smith mostra che il sacrificio sull'altare costituiva la parte essenziale del rituale delle religioni antiche. Svolgeva lo stesso ruolo in tutte le religioni, cosicché si può spiegare la sua esistenza con cause molto generali, che esercitavano ovunque la medesima azione» .

11 sacrificio archetipico di Freud è un rito che svolge già un ruolo centrale in Robertson Smith: il sacrificio del cammello. Una testimonianza del quarto secolo dopo Cristo ci informa che veniva allora praticato, nel deserto del Sinai, nella seguente maniera: «La vittima, un cammello, era distesa, legata, su un rozzo altare fatto di pietre; il capo della tribù faceva compiere ai presenti tre volte il giro dell'altare cantando, dopodiché infliggeva all'animale la prima ferita e beveva avidamente il sangue che ne sgorgava; poi, tutta la tribù si precipitava sull'animale, ciascuno staccava con la spada un pezzo della carne ancora palpitante e l'inghiottiva così com'era con tanta rapidità che, nel breve intervallo che trascorreva tra il sorgere della stella del mattino, cui era offerto il sacrificio, e l'impallidire dell'astro davanti alla luce del sole, tutto l'animale sacrificale era distrutto» .

Le pretese «sopravvivenze totemiche» di cui Robertson Smith crede di trovare le tracce in questo sacrificio, a mio parere, si riducono, qui come altrove, a un'intuizione incompleta della vittima espiatoria. E Freud si interessa a queste «sopravvivenze totemiche» proprio perché le ricollega alla sua uccisione collettiva. Davanti alla scena del Sinai che viene a inserirsi nel contesto da noi appena riassunto, si può davvero ridicolizzare il pensatore che si vede portato a concepire l'ipotesi di tale uccisione? Come si può affermare,

dandolo per scontato quasi fosse inutile provarlo, che qui viene abbandonata ogni ricerca seria, che l'ipotesi intera è costruita su un miraggio personale, una illusione di ordine psicoanalitico? Influenzato dalle sue fonti, Freud non menziona altro che il sacrificio del cammello. Che avverrebbe se tenesse conto di tutte le testimonianze analoghe, su mille scene culturali indipendenti le une dalle altre? Che cosa non vedrebbe, qui, se si impegnasse in un confronto sistematico? Nel sacrificio del Sinai, il cammello è legato come un criminale, la folla è armata; nel "diasparagmos" dionisiaco, la vittima non è legata, non vi sono armi, ma c'è sempre la folla e il precipitarsi in massa. Altrove la vittima è dapprima incoraggiata a prendere la fuga, altrove ancora sono i partecipanti a prendere la fuga, eccetera. "E' sempre una scena di linciaggio a essere mimata ma non è esattamente la stessa scena". Non si devono imputare le divergenze alla memoria rituale: in causa non è l'esattezza del ricordo, ma l'uccisione collettiva stessa le cui modalità differiscono da una religione all'altra. Tali piccole differenze sono particolarmente rivelatrici: il loro realismo scoraggia l'interpretazione formalista suggerendo la realtà del modello. Si può credere che contribuiscano all'intuizione freudiana anche se, in "Totem e tabù", restano implicite; non possono diventare esplicite: la tesi dell'uccisione unica non può né reggere né render conto di esse. . Avviene per la ricerca sul rituale come per quelle imprese criminali - non necessariamente fittizie per il semplice fatto di figurare spesso in opere d'immaginazione - che esigono di essere ripetute per ricevere la loro vera soluzione. Il criminale fa in modo di non lasciare quasi nessuna traccia. Per quanto abile, non può però rifare esattamente lo stesso delitto, estendere il campo delle sue attività senza dare agli inseguitori vantaggi supplementari. L'indizio che non sembra tale, il dettaglio a cui non si fa caso la prima volta, tanto sembra infimo, rivela la sua importanza quando ricompare in forma

leggermente diversa. Le prove successive di uno stesso originale permettono di decifrare ciò che rimane indecifrabile davanti all'esemplare unico. Forniscono l'equivalente etnologico di quelle "Abschattungen", di quelle sfumature percettive sempre parziali e sempre differenti che, nella fenomenologia husserliana, finiscono per assicurare la percezione stabile e sicura di uno stesso oggetto, poiché si è finalmente colta la legge delle loro variazioni. Una volta correttamente percepito il vero oggetto, non può sussistere dubbio di sorta; la percezione diviene incrollabile; qualsiasi nuova informazione non può che consolidare e rafforzare la forma definitivamente individuata .

Freud non sogna, e intuisce che non sognano neppure i sacrificatori. Egli potrebbe fare del sacrificio un sogno: per un formalismo assediato dalle concordanze etnologiche, ecco un'ottima occasione per una manovra di ripiegamento. Ma Freud non si ferma. Si vuol fare di lui un formalista ma qui, perlomeno, egli vede benissimo che gli sforzi per strutturare il sogno non sarebbero altro che sforzi per strutturare il vento. Ricondurre il sacrificio a un qualche fantasma significherebbe, in ultima analisi, tornare al vecchio arsenale dell'immaginario, gettare in un guazzabuglio oscuro in cui, in fondo, niente più conta, alcune serie impressionanti di fatti rigorosamente determinati, osservazioni che ci supplicano letteralmente di non trattarle alla leggera, di dar loro il peso della realtà che esse comportano. Dissolvere i fenomeni nel sogno, è rinunciare al rito come istituzione sociale, è rinunciare all'unità sociale stessa .

Il sacrificio è troppo ricco di elementi concreti per essere semplicemente il simulacro di un delitto che nessuno ha mai commesso. Lo si può affermare - e le pagine precedenti lo dimostrano - anche accettando di vedere nel sacrificio un simulacro e una soddisfazione secondari. Anzi, il sacrificio si presenta proprio come un atto che si compie al posto di un altro che, nelle normali condizioni culturali, nessuno osa e

neanche desidera commettere, ed è questo che Freud, letteralmente 'imprigionato' nel problema dell'origine, cessa completamente e paradossalmente di vedere. Diciamo paradossalmente perché, in "Totem e tabù", manca il solo tipo di verità che non gli resti inaccessibile, anche se lo deforma di continuo, nel resto della sua opera. Egli vede che bisogna far risalire il sacrificio a un evento ben più vasto e l'intuizione dell'origine che s'impadronisce di lui, poiché non è seguita fino in fondo, poiché è incapace di concludersi, gli fa perdere ogni senso della funzione. Il sacrificio è ciò che è nel rito, perché in un primo momento è stato qualcos'altro e perché conserva questo qualcos'altro come modello. Per conciliare la funzione con la genesi, per svelarle completamente l'una per mezzo dell'altra, occorre impadronirsi della chiave universale che Freud elude sempre: solo la vittima espiatoria può soddisfare tutte le esigenze a un tempo . Freud fa nondimeno una formidabile scoperta; per primo egli afferma che ogni pratica rituale, ogni significato mitico ha la sua origine in un'uccisione "reale". Non può liberare l'energia infinita di questa proposizione; dà appena l'avvio alla totalizzazione letteralmente vertiginosa da essa resa possibile. La sua scoperta, dopo di lui, sarà anzi interamente sterilizzata. In base a considerazioni che restano sempre secondarie, il pensiero posteriore cancella "Totem e tabù", considera quest'opera come 'ritardataria'. Tale misconoscimento è in parte spiegabile con la vocazione di questo pensiero posteriore. Esso si dedica per prima cosa al consolidamento di una porzione del terreno conquistato all'epoca precedente, sia da Freud che da altri. Tale compito è incompatibile con l'apertura molto più radicale di "Totem e tabù". Tale opera deve quindi restare in disparte, come se non fosse mai stata scritta. La vera scoperta di Freud, la sola di cui si possa dire con certezza che è destinata a iscrivere il suo nome nell'albo della "scienza", è sempre stata considerata senza importanza .

Lungi dal trattare i dati etnologici da dilettante inesperto, Freud fa compiere alla loro sistematizzazione un salto così formidabile da perdere egli stesso l'equilibrio - e la sua conquista rimane senza effetto. Egli non può raccordare la lettera della sua teoria ai dati etnologici, e nessuno dopo di lui ha creduto che tale raccordo fosse possibile. Esploratore troppo audace, è rimasto tagliato fuori dal resto dell'esercito; arriva primo alla meta e al tempo stesso è completamente smarrito, poiché tutte le comunicazioni sono interrotte. Si crede che sia vittima di uno storicismo ingenuo. Invece, il suo orientamento generale e i suoi metodi di ricerca lo liberano dalle vane preoccupazioni delle genesi parziali e delle filiazioni antistrutturali che dominano il suo tempo, senza farlo cadere, al tempo stesso, nell'eccesso contrario, quello che trionfa nel nostro. Non si chiude a qualunque ricerca d'origine; dagli insuccessi passati non eredita alcun pregiudizio formalista e antigenetico. Vede subito che una percezione vigorosa delle totalità sincroniche deve far sorgere nuove possibilità, assolutamente inaudite, a partire dalla genesi.

C'è un passo di "Totem e tabù" che ci interessa in particolar modo ed è il passo sulla tragedia, l'interpretazione globale del genere tragico proposta da Freud: «Una folla di persone che portano tutte lo stesso nome e vestite allo stesso modo stanno attorno a un solo uomo e ciascuna dipende dalle sue parole e dai suoi gesti: è il coro schierato intorno a colui che originariamente era il solo a rappresentare l'eroe. Un secondo, poi un terzo attore furono più tardi introdotti nella tragedia, per servire da partner all'eroe principale o per rappresentare questo o quello dei suoi tratti caratteristici. Ma il carattere stesso del coro e i rapporti dell'eroe con il coro restarono immutati. L'eroe della tragedia doveva soffrire; e questo è ancora oggi il principale carattere di una tragedia. Era oberato della cosiddetta 'colpa tragica', di cui non sempre si possono cogliere le ragioni; il più delle volte, tale colpa non ha niente in

comune con quella che noi consideriamo una colpa nella vita quotidiana. Consisteva il più delle volte in una ribellione contro un'autorità divina o umana, e il coro accompagnava, assisteva l'eroe con i suoi sentimenti di simpatia, cercava di trattenerlo, di metterlo in guardia, di moderarlo, e lo compiangeva allorché, realizzata la sua audace impresa, trovava il castigo meritato .

«Ma perché l'eroe della tragedia deve soffrire e che significa la sua 'tragica' colpa? Troncheremo la discussione con una rapida risposta. Egli deve soffrire perché è il progenitore, l'eroe della grande tragedia primordiale di cui abbiamo parlato e che trova qui una rappresentazione tendenziosa; quanto poi alla colpa tragica, è quella che egli deve addossarsi per liberarne il coro. Gli eventi che si svolgono sulla scena rappresentano una deformazione, che potrebbe dirsi ipocrita e raffinata, di eventi veramente storici. In ogni realtà antica, furono precisamente i membri del coro la causa delle sofferenze dell'eroe; qui, invece, si approfondono in lamenti e in manifestazioni di simpatia, come se l'eroe stesso fosse la causa delle proprie sofferenze. Il delitto che gli viene imputato, l'insolenza e la rivolta contro una grande autorità, è appunto quello stesso che in realtà pesa sui membri del coro, la schiera dei fratelli. Ed è così, dunque, contro la sua volontà, che l'eroe tragico è promosso redentore del coro» .

Sotto molti aspetti questo testo si spinge più avanti in direzione della vittima espiatoria (e della strutturazione mitica che si opera intorno a essa) di tutto quel che abbiamo sinora incontrato in Freud. Intere frasi, qui, coincidono esattamente con la nostra stessa lettura. L'eroe è colui che rappresenta la vittima di una grande tragedia spontanea. La colpa tragica di cui lo si accusa appartiene a tutta la folla; gli si deve addossare questa colpa per liberare la città. Quindi l'eroe svolge qui un ruolo di vittima espiatoria e un po' più in là del passo da noi citato, Freud fa allusione al 'capro di Dioniso'. La tragedia è definita come una "rappresentazione tendenziosa", come

l'inversione propriamente mitica di un evento che si è realmente verificato: "Gli eventi che si svolgono sulla scena rappresentano una deformazione, che potrebbe dirsi ipocrita e raffinata, di eventi veramente storici" .

Va notato ancora, e in ciò sta forse l'essenziale, che il processo della violenza collettiva, diretta contro l'eroe unico, s'inserisce nel contesto di indifferenziazione sul quale si è tanto insistito più sopra. I figli dell'orda primitiva, ormai privi del padre, sono tutti "fratelli nemici"; si somigliano talmente da non avere più la benché minima identità; è impossibile distinguerli gli uni dagli altri; ormai sono soltanto "una folla di persone che portano tutte lo stesso nome e vestite allo stesso modo" .

Non bisogna tuttavia esagerare la convergenza delle due letture, quella di Freud e la nostra. Superato un certo punto, ricompare la differenza. Anzi, Freud ricade nella differenza per eccellenza. Alla folla dei doppi si contrappone la singolarità assoluta dell'eroe. L'eroe monopolizza l'innocenza, e la folla la colpevolezza. La colpa attribuita all'eroe non gli appartiene affatto, appartiene esclusivamente alla folla. L'eroe è pura vittima oberato di quella colpa con cui non ha assolutamente nulla da spartire. Tale concezione a senso unico e semplicemente 'proiettiva' è insufficiente, menzognera. Sofocle, nella sua profondità, ci lascia intendere, come farà più tardi Dostoevskij nei "Fratelli Karamazov", che, pur se accusata a torto, la vittima espiatoria è colpevole "come gli altri". Alla concezione consueta della 'colpa', che perpetua la teologia, bisogna sostituire la violenza, passata, futura e soprattutto presente, la violenza egualmente condivisa da tutti. Edipo ha partecipato alla caccia all'uomo. Su questo punto come su tanti altri, Freud resta avvolto nelle nebbie del mito più di certi scrittori dei quali, nel suo desiderio di serietà e nel suo snobismo scientifico, respinge sistematicamente le intuizioni .



La lettura freudiana è tipicamente moderna, nell'inversione del mito che essa propone. Grazie alla vittima innocente, con la cui sorte ci si identifica, diventa possibile colpevolizzare tutti i falsi innocenti. E' quello che già faceva Voltaire nel suo "Oedipe". E' anche quello che fa tutto l'antiteatro contemporaneo, ma in una confusione e in un'isteria crescenti. Non si finisce di invertire i 'valori' del vicino per farsene un'arma contro di lui, ma tutti quanti, in fondo, sono complici nel perpetuare le strutture del mito, il significativo squilibrio di cui ciascuno ha bisogno per nutrire la propria passione antagonista. La differenza pretende di abolirsi ogni volta ma non fa che invertirsi per perpetuarsi in seno a questa inversione. E' di questa stessa differenza, in ultima analisi, che parla Heidegger a proposito di tutta la filosofia, da Platone a Nietzsche, in cui, appunto, viene individuata questa stessa inversione. Dietro ai concetti filosofici si dissimula sempre la stessa lotta degli uomini, lo stesso antagonismo tragico. Quello che Freud non vede, è che il proprio pensiero rimane all'interno di questa lotta, che la sua interpretazione stessa della tragedia fa parte di questo movimento di andirivieni che egli non riesce a evidenziare.

L'immobilità della sua lettura, del resto corrisponde interamente alla concezione dell'uccisione unica, che è uccisione di un vero padre, di un vero eroe, e ha luogo una volta per tutte.

Mostro odioso durante la vita, il Padre terribile diviene eroe perseguitato nella morte e dopo. Non è difficile riconoscere qui quel meccanismo del sacro nel quale Freud rimane in fin dei conti incastrato, perché non riesce a rivelarlo completamente. Per sfuggire veramente alla morale, pur metamorfosizzata in antimorale, alla metafisica, pur mutata in antimetafisica, bisognerebbe rinunciare una volta per tutte al giuoco dei buoni e dei cattivi, anche a quello più invertito; bisognerebbe riconoscere che il misconoscimento è in ogni dove, che la

violenza è dappertutto, che essa non è vinta per il semplice fatto che noi ne individuiamo più o meno bene il giuoco. Bisognerebbe innanzitutto che l'eroe si ponesse sullo stesso piano del coro, che ormai non si caratterizzasse più, come il coro stesso, se non per la propria assenza di caratteristiche .

Freud, si dirà, è qui più fedele di quanto non lo siamo noi stessi alla struttura della tragedia. In un certo senso è giusto. Nella forma tragica ereditata dal mito e dal rituale, l'eroe, per molto tempo unico, occupa realmente la posizione dominante e centrale che gli riconosce Freud. Ma è soltanto l'inizio dell'analisi. Bisogna andare fino in fondo, bisogna veramente disfare la forma tragica contemporaneamente al mito, se non altro per mostrare in Sofocle un pensatore che, senza andare egli stesso proprio fino in fondo, si spinge più in là di Freud nella demistificazione vera, ironizzando incessantemente su una differenza eroica che svanisce ogniqualvolta uno cerca di impadronirsene, mostrandoci che l'individualità del più individuo in apparenza non è mai più problematica che nel momento in cui crede di imporsi e verificarsi meglio, nell'opposizione violenta a un "altro" che, in fin dei conti, si rivela sempre essere lo "stesso" .

La nostra lettura può tener conto di tutto ciò che vede Freud, di tutto ciò che dice Freud. Ma tiene anche conto di tutto ciò che sfugge a Freud e non sfugge a Sofocle. Tiene conto, infine, di tutto ciò che sfugge a Sofocle, di tutto ciò che determina il mito nel suo insieme e di tutte le prospettive che si possono prendere su di esso, comprese quella psicoanalitica e quella tragica: il meccanismo della vittima espiatoria . Di tutti i testi "moderni" sulla tragedia greca, il testo di Freud è probabilmente quello che si spinge più in là sulla via della comprensione. Eppure questo testo è un fallimento. Fallimento che conferma la vanità delle pretese moderne di affrontare scientificamente la 'letteratura', di 'demistificarla'; alla fin fine, sono le grandi opere a demistificare tali pretese. Un Sofocle e

uno Shakespeare sanno, sui rapporti umani, una quantità di cose che Freud è incapace di concepire, e qui parliamo del Freud migliore, quello che la psicoanalisi non riesce ad assimilare .

La psicoanalisi è incapace di assimilare il testo strano e magnifico che abbiamo sotto gli occhi. Testo errato, certo, ma più vero di qualunque psicoanalisi. Non è però della verità che è importante anzitutto parlare. La lettura freudiana della tragedia, con tutta la sua forza e a causa di questa forza, risulta in realtà ancora più errata ed ingiusta nei confronti del suo oggetto. Il processo intentato da Freud alla tragedia è un omaggio sicuramente più bello delle insulse lodi convenzionali; è molto meglio 'documentato', molto più vicino a essere fondato sulla verità del consueto e generico processo intentato dalla psicoanalisi alla letteratura, ma non per questo è meno falso e ingiusto, di una falsità e di un'ingiustizia che le letture convenzionali denunciano costantemente ma di cui si dimostrano incapaci di misurare la portata . Alla lettera, non è inesatto definire la tragedia 'tendenziosa'; in fin dei conti, la tragedia si situa sempre all'interno di un inquadramento mitico mai completamente decostruito. Tale carattere tendenzioso è tuttavia minore nella tragedia che in tutte le altre forme mitiche e forse culturali; è proprio dell'ispirazione tragica, come si è visto, ritrovare la reciprocità delle rappresaglie, restaurare la simmetria violenta, vale a dire correggere il "tendenzioso". La lettura di Freud procede nella stessa direzione; ritrova certi elementi di reciprocità ma non si spinge così avanti come la lettura tragica. E' quindi ancora più tendenziosa della tragedia, impastata com'è di quel "risentimento" moderno che mette sotto accusa la violenza altrui perché è presa essa stessa nell'andirivieni delle rappresaglie, cioè nel doppio giuoco del modello e dell'ostacolo, nel circolo vizioso del desiderio mimetico. Anche là dove si mostra troppo illuminato, troppo evoluto per non rendersi

conto di quel che esso stesso è, per pretendersi mondo da ogni violenza, il risentimento moderno fa sempre di una non-violenza ideale, di cui i tragici greci nemmeno hanno nozione, il criterio segretamente violento di ogni giudizio, di ogni valutazione propriamente critica .

Come ogni processo tendenzioso, il processo fatto alla tragedia greca si rivolge contro il suo autore. E' Freud che dà prova di una 'ipocrisia raffinata', è il pensiero moderno nel suo insieme che critica tutte le differenze religiose, morali e culturali per poi rimbalzarle, in fin dei conti, sulla testa del critico, annunciatore e profeta di una qualche lucidità inedita, suo appannaggio personale, e di un qualche 'metodo' perfettamente infallibile che ricapitola in sé tutte le differenze anteriori crollate: Tiresia "redivivus"! L'elemento propriamente "tendenzioso" fa tutt'uno con la differenza sacra di cui ciascuno vuole appropriarsi strappandola all'altro e che oscilla sempre più velocemente nello scontro delle "lucidità" rivali. Forse è proprio questo ciò che definisce l'interpretazione stessa, si tratti dell'"Edipo re" o, ai nostri giorni, delle controversie a proposito della psicoanalisi e delle altre metodologie. L'antagonismo, visibilmente, non ha mai altro oggetto che la cultura in crisi di cui ciascuno si lusinga di portare nel proprio cuore la preoccupazione esclusiva. Ciascuno si sforza di diagnosticare il male al fine di guarirlo. Ma il male è sempre "l'altro", con le sue diagnosi sbagliate e i suoi rimedi che in realtà sono dei veleni. Quando le responsabilità reali sono inesistenti, il giuoco rimane lo stesso: anzi, essendo totalmente privo di posta risulta più perfetto; ciascuno si sforza di brillare della luce più viva a spese dei suoi vicini, d'eclissare cioè le lucidità rivali, piuttosto che rischiarare alcunché . Presa nel suo insieme, la crisi moderna, come qualunque crisi sacrificale, è da definirsi come cancellazione delle differenze: ciò che cancella è l'oscillazione antagonistica, ma essa non è mai colta nella sua verità, vale a dire come il giuoco sempre più tragico e sterile di

una differenza malata, la quale sembra crescere sempre mentre invece svanisce nello sforzo di ciascuno per appropriarsene. Ciascuno è ingannato dalle ristrutturazioni locali, sempre più precarie e temporanee, che si effettuano a vantaggio alternativo di tutti gli antagonisti; la degradazione generale del mitico si attualizza come proliferazione di forme rivali che non cessano di distruggersi a vicenda e mantengono tutte col mito un rapporto ambiguo, essendo ogni volta sia demistificatrici che mitiche, mitiche nel movimento stesso di una demistificazione certo mai illusoria ma sempre limitata all'"altro" mito. I miti della demistificazione pullulano come vermi sul cadavere del grande mito collettivo da cui traggono sostentamento .

E' chiaro che la tragedia greca ha più cose da dire su tale processo, cui intuisce di essere legata, della psicoanalisi, che crede di sfuggirgli. La psicoanalisi può fondare la propria certezza solo su un'espulsione dei testi la cui reale intelligenza scuoterebbe il suo fondamento. Perciò l'opera d'arte è denigrata ed esaltata al tempo stesso. Intoccabile da un lato, feticizzata sotto il profilo della bellezza, è radicalmente negata ed evirata dall'altro, posta come antitesi immaginaria, consolante e mistificatrice dell'inflessibile e desolante verità scientifica, oggetto passivo, sempre immediatamente penetrabile da un qualche sapere assoluto di cui tutti, successivamente, pretendono di incarnare l'adamantina durezza .

Che io sappia, solo certi scrittori hanno veramente svelato tale processo di demistificazione mistificante, gli psicoanalisti mai, i sociologi mai. La cosa più notevole è qui la complicità di fatto della critica propriamente letteraria, il suo docile assenso, non certo alle pretese 'riduttrici' di questa o quella dottrina - tutte ferocemente vilipese in ciò che hanno di realmente acuto, di più vicino, in verità, alle grandi opere che si pretende difendere - ma al principio generale d'innocuità e d'insignificanza assoluta della 'letteratura', alla convinzione "a priori" che nessuna opera etichettata 'letteraria' potrebbe avere

la più piccola presa su una qualunque realtà. A più riprese abbiamo visto Sofocle demitificare la psicoanalisi, mai vedremo la psicoanalisi demitificare Sofocle. Mai la psicoanalisi incide veramente su Sofocle; nel migliore dei casi, come qui, Freud riesce ad avvicinarvisi. Esaminare un testo nella prospettiva della vittima espiatoria e del suo meccanismo, considerare la 'letteratura' in termini di violenza collettiva, è interrogarsi su ciò che il testo "omette" altrettanto e più ancora che su ciò di cui tiene conto. Qui sta, probabilmente, il procedimento essenziale di un'impresa radicalmente critica. A prima vista si ha davanti qualcosa d'impossibile, di irrealizzabile; qualsiasi applicazione pratica sembra votata alla genericità più estrema, a un'astrazione tale che il suo interesse resta limitato.

Ci si rivolga ancora una volta al testo che stiamo commentando e si vedrà che non è affatto così. C'è qui un'assenza davvero notevole e perfino stupefacente se solo si pensa al contesto nel quale si verifica. Quando si parla di tragedia greca in generale, ci si riferisce quasi sempre, implicitamente o esplicitamente, a un'opera particolare, rappresentativa fra tutte, vero capofila e portavoce di tutto il genere tragico. Tale tradizione, inaugurata da Aristotele, è ancora viva in mezzo a noi. Quando ci si chiama Sigmund Freud, non si ha alcun motivo per ignorarla, e se ne hanno invece di ottimi per accettarla. Eppure Freud non lo fa. E' chiaro che pensiamo all'"Edipo re"; abbiamo noi stessi evocato l'"Edipo re" ma Freud, né nel testo da noi citato, e nemmeno prima né dopo, vi fa la minima allusione. Parla di Attis, di Adone, di Tammuz, di Mitra, dei Titani, di Dioniso e, naturalmente, del cristianesimo - "démystification oblige"! - ma non parla mai di Edipo in quanto eroe tragico, non parla mai dell'"Edipo re". Uno potrebbe obiettare che l'"Edipo re" non è in fin dei conti che una tragedia fra le altre e che nulla obbliga Freud a citarla espressamente. Senza essere specificamente menzionata nel testo di Freud, potrebbe anche non esserne

specificamente esclusa. Si può supporre che sia semplicemente rientrata nei ranghi, che si sia confusa col resto del "corpus" tragico .

L'obiezione non è valida. Una volta che la nostra attenzione è attirata sull'assenza della tragedia archetipica, certi particolari del testo saltano agli occhi e suggeriscono nettamente che tale assenza non ha nulla di accidentale o di fortuito .

Se si rilegge la definizione della "colpa", ci si accorge che non può assolutamente essere applicata all'"Edipo re". L'eroe "era oberato della cosiddetta 'colpa tragica', di cui non sempre si possono cogliere le ragioni; il più delle volte, tale colpa non ha niente in comune con quella che noi consideriamo una colpa nella vita quotidiana". Tale definizione si adatta a un buon numero di tragedie ma certamente non a Edipo. La colpa di Edipo non ha nulla di vago né d'indefinibile, perlomeno non sul piano delle grandi strutture mitiche su cui si colloca il discorso freudiano .

Non potrebbe darsi che qui Freud non abbia pensato a Edipo, che abbia semplicemente dimenticato Edipo, che Edipo gli sia letteralmente uscito di mente? E' evidente il profitto che da una simile dimenticanza potrebbero trarre sul piano del sintomo i nostri bravi segugi della neopsicoanalisi, lanciati in branco compatto sulla pista di "Totem e tabù". Lungi dal vedere in "Totem e tabù" il classico "ritorno" del "rimosso" conformemente alla diagnosi consueta, dovranno forse riconoscervi il suo seppellimento più definitivo nel più profondo di tutti gli inconsci oppure, se si preferisce, uno smarrimento veramente sensazionale e sbalorditivo di Edipo stesso nel labirinto del significante freudiano! Il Freud di "Totem e tabù" è così poco se stesso, sembra, da arrivare a cancellare inconsciamente l'Edipo, a reprimere l'Edipo. Siamo presi da vertigine. L'iridescenza dei fantasmi si fa così fitta intorno a noi che abbiamo le traveggole! Per fortuna si presenta un'altra possibilità. Nella frase da noi citata per la seconda

volta, c'è una piccola restrizione che potrebbe essere significativa. E' "il più delle volte", ci dice Freud, che la colpa tragica non ha niente in comune con quella che noi consideriamo una colpa nella vita quotidiana. Dire qui "il più delle volte" è ammettere che l'affermazione non è "sempre valida", ammettere la possibilità di tragedie che fanno eccezione, parecchie forse, ma almeno una di sicuro. Questa prudente riserva ci sembra del tutto pertinente. Perché in "una" tragedia c'è sicuramente una colpa tragica che non è estranea a quella che nella vita quotidiana noi consideriamo una colpa: è il parricidio e l'incesto dell'"Edipo re". La restrizione insita in questo "il più delle volte" non può riguardare che Edipo e si ha ogni motivo di credere che non riguardi altri che lui . Dappertutto, nel nostro testo, Edipo brilla per la sua assenza. Questa omissione non è naturale, e neppure inconscia, è perfettamente conscia e calcolata. Non è di complessi, a questo punto, che bisogna andare in cerca, ma di volgari motivi. (I motivi sono peraltro molto più interessanti e più vari dei complessi). Bisogna chiedersi perché Edipo, in un testo di Freud, diventi improvvisamente oggetto di un'esclusione affatto sistematica .

Se si esamina tale esclusione in funzione non più soltanto del contesto ma del libro nella sua interezza, essa sembra anche più sorprendente. Di chi e di che cosa si tratta in "Totem e tabù"? Del Padre dell'orda primitiva, del quale ci viene detto che un giorno fu assassinato. Si tratta quindi di un parricidio. Ed è questo il delitto che Freud crede di ritrovare nella tragedia greca, proiettato dai criminali stessi sulla loro vittima. Ora, è proprio di aver ucciso il Padre che lo sventurato Edipo viene accusato, prima da Tiresia, poi da Tebe unanime. Non si potrebbe immaginare una convergenza più perfetta, un accordo più completo tra la concezione della tragedia difesa in "Totem e tabù" e l'argomento dell'"Edipo re". Se c'è un luogo in cui è appropriata la menzione del caso Edipo, è proprio qui. Eppure



Freud resta muto. Viene voglia di tirarlo per la manica e di ricordargli, a lui, Sigmund Freud, celebre inventore dell'"Oedipuskomplex", che esiste una tragedia dedicata per l'appunto al parricidio .

Perché mai, allora, Freud si è privato di questo argomento perfetto, di questo esempio sbalorditivo? Non c'è dubbio sulla risposta. Freud non può utilizzare l'"Edipo re" nel contesto di una interpretazione che riallaccia la tragedia a un parricidio effettivo senza rimettere in causa la sua interpretazione consueta, l'interpretazione ufficiale della psicoanalisi, che fa dell'"Edipo re" il semplice riflesso dei desideri inconsci, che esclude formalmente ogni realizzazione di tali desideri. Edipo appare qui in una strana luce dal punto di vista del suo stesso complesso. Nella sua qualità di padre primordiale egli non può avere padre, e si stenterebbe non poco ad attribuirgli il benché minimo complesso paterno. Dando il nome di Edipo a tale complesso, a Freud non poteva capitare di peggio .

Su un piano più generale e più essenziale, noteremo che non è possibile vedere nella loro vera luce le accuse di cui Edipo è fatto segno, cioè inserire il parricidio e l'incesto in un'orbita dove già circolano i fenomeni del tipo 'capro espiatorio' (benché in un senso ancora vago), senza provocare un certo numero di domande che, a poco a poco, rimetterebbero in causa qualsiasi pensiero psicoanalitico, e che del resto sono le medesime domande che noi tentiamo di fare nel presente saggio

Il punto interrogativo che così si trova davanti, Freud intende sopprimerlo perché non ha da offrire alcuna risposta. Un autore prudente avrebbe ritirato "tutto" il testo sulla tragedia. Fortunatamente per noi - e per lui - Freud non è prudente; assapora la ricchezza del proprio testo, la sua qualità d'intuizione, si decide quindi a conservarlo ma allontana le domande imbarazzanti espurgandolo accuratamente di qualsiasi menzione dell'"Edipo re". Freud censura Edipo non

nel senso psicoanalitico ma nel senso volgare del termine. Sarebbe a dire che vuole ingannarci? Assolutamente no. Si crede capace di rispondere a qualsiasi domanda senza torcere un capello alla psicoanalisi, ma, come sempre, ha fretta di concludere. E passa oltre, rimanda la soluzione a più tardi. Non saprà mai che non c'è nessuna soluzione. Se Freud non avesse eluso la difficoltà, se avesse sviscerato la contraddizione, avrebbe forse riconosciuto che né la sua prima né la sua seconda lettura di Edipo rendono veramente conto né della tragedia né del mito edipico. Né il desiderio rimosso né il parricidio effettivo sono soluzioni soddisfacenti e l'irriducibile dualità delle tesi freudiane, non solo qui ma un po' dappertutto, riflette una sola e medesima distorsione.

Mettendo da parte il vero problema, Freud si allontana dalla strada potenzialmente più feconda, dalla strada che, seguita fino in fondo, porta alla vittima espiatoria. Dietro l'esclusione di Edipo, dunque, nel testo che abbiamo appena letto, dietro questa prima esclusione perfettamente conscia e strategica, se ne profila una seconda, inconscia e invisibile, quest'ultima, ma sola ad essere decisiva sul piano del testo di cui regola l'intera economia. Anche qui, la psicoanalisi non ha niente da dire. Non bisogna chiederle di illuminarci su di un'esclusione che, fra l'altro, fonda la 'psicoanalisi' stessa.

Le parentesi intorno all'"Edipo re" costituiscono una specie di sospensione critica, di cordone protettivo intorno alla teoria psicoanalitica. Più sopra, abbiamo constatato qualcosa di affatto simile nel caso del desiderio mimetico. Anche allora, si trattava di sventare una possibile minaccia al complesso di Edipo. Ancora una volta possiamo verificare il carattere letteralmente intoccabile del complesso. Nella gerarchia dei temi freudiani, esso gode di una precedenza assoluta che coincide con i limiti storici di Freud in quanto pensatore, il punto oltre il quale la decostruzione del mito non va più avanti. E tra Freud e la sua posterità ritroviamo qui la stessa

differenza relativa segnalata nel capitolo precedente. Freud si sforza di isolare le intuizioni pericolose, di neutralizzarle, non vuole che contaminino la dottrina, ma possiede troppo talento e passione per rinunciare a esse; ha troppa inclinazione per il pensiero esplorativo per eliminare le sue più grandi audacie. La posterità psicoanalitica non ha gli stessi riguardi; taglia nel vivo; aggrava ed estende la censura freudiana respingendo da una parte la punta acuta del desiderio mimetico, e dall'altra "Totem e tabù" nella sua totalità. Il testo sulla tragedia non ha mai avuto, pare, la benché minima influenza. Persino i critici letterari di obbedienza freudiana non ne hanno tratto grande vantaggio. Eppure è qui, e non altrove, che va cercata la sola lettura freudiana della tragedia .

Se il salto in avanti di "Totem e tabù" è anche un salto di lato, se l'opera, formalmente perlomeno, arriva a un punto morto, lo si deve alla psicoanalisi, alla dottrina già fatta, al fardello di dogmi che il pensatore trasporta con sé e di cui non può sbarazzarsi, abituato com'è a considerarli la sua maggior ricchezza. L'ostacolo principale è innanzitutto il significato paterno che viene a contaminare la scoperta essenziale, e che trasforma l'uccisione collettiva in "parricidio", fornendo così agli avversari, psicoanalitici e altri, l'argomento che permette di screditare la tesi. E' il significato paterno che interferisce con la lettura della tragedia e, ancora una volta, impedisce a Freud di regolare con successo la questione dei divieti dell'incesto . Introducendo l'omicidio Freud, come si è visto, non risolve affatto il problema dei divieti, e si priva di una possibile risoluzione. Rompe la continuità fra il monopolio sessuale del Padre terribile e la forza storica dei divieti. Dapprima si sforzerà, semplicemente, di ristabilire tale continuità con un giuoco di prestigio di cui lui stesso non è soddisfatto . «Ciò che il padre aveva un tempo impedito, con il fatto stesso di esistere, i figli adesso se lo proibivano da soli, in virtù di quell'"obbedienza retrospettiva", caratteristica di una situazione

psichica che la psicoanalisi ci ha reso familiare. Essi sconfessavano il loro atto, proibendo la messa a morte del totem, sostituzione del padre, e rinunciavano a raccogliere i frutti di tale atto, rifiutando di avere rapporti sessuali con le donne da essi liberate così che la "coscienza di colpa" del figlio ha generato i due tabù fondamentali del totemismo i quali, per questa ragione, dovevano confondersi con i due desideri repressi del "complesso edipico"» .

Tutti gli argomenti, qui, sono deplorabilmente poveri; Freud è il primo a sentire vivamente in l'insufficienza della sua rabberciatura; ecco perché si rimette immediatamente al lavoro. Cerca un supplemento di prova e, come capita spesso a questo infaticabile ma rapido pensatore, non ci propone più argomenti sovrapponibili e addizionabili ai precedenti, ma una teoria interamente nuova, che segretamente mette in causa certi presupposti della psicoanalisi: «... la proibizione dell'incesto aveva anche una grande importanza pratica. Il bisogno sessuale, lungi dall'unire gli uomini, li divide. Se i fratelli erano associati finché si trattava di sopprimere il padre, diventavano rivali appena si trattava di impadronirsi delle donne. Ciascuno avrebbe voluto, sull'esempio del padre, averle tutte per sé e la lotta generale che ne sarebbe risultata avrebbe portato la rovina generale della società. Non c'era più nessun uomo che, superando tutti gli altri in potenza, potesse assumere il ruolo del padre. Così i fratelli, se volevano vivere insieme, avevano un solo partito da prendere: istituire, dopo aver forse sormontato gravi discordie, la proibizione dell'incesto, grazie alla quale rinunciavano tutti al possesso delle donne desiderate, mentre era principalmente per assicurarsi questo possesso che avevano ucciso il padre» .

Nel primo testo, il padre è morto da poco e il suo ricordo domina tutto; nel secondo, il morto si è allontanato; si direbbe quasi che muoia di nuovo, ma stavolta nel pensiero di Freud. Questi crede di seguire le vicissitudini della sua orda "dopo"

l'omicidio collettivo, di scendere con essa lungo il tempo; in realtà, a poco a poco si allontana dal quadro della famiglia occidentale di cui restava prigioniero. Tutti i significati familiari sfumano e si cancellano. Ad esempio, non si tratta più di misurare il calore della concupiscenza dalla strettezza della parentela. Tutte le femmine sono sullo stesso piano: "Ciascuno avrebbe voluto, sull'esempio del padre, averle tutte per sé". Non perché siano intrinsecamente più desiderabili, le 'madri' e le 'sorelle' provocano la rivalità: è semplicemente perché ci sono. Il desiderio non ha più alcun oggetto privilegiato .

Benché, in partenza, legato al solo appetito sessuale, il conflitto sfocia in una divorante rivalità che quello stesso appetito non basta più a giustificare. E' Freud stesso ad affermarlo. Nessuno può ripetere le fenomenali prodezze dell'antenato: "Non c'era più nessun uomo che, superando in potenza tutti gli altri, potesse assumere il ruolo del padre". La rivalità ha mille pretesti perché in fondo ha per oggetto la sola violenza sovrana. Non ci sono più che le femmine da un lato e i maschi, incapaci di dividersi, dall'altro. Lo stato descritto da Freud si considera ancora, in linea di principio, provocato dalla morte del Padre terribile, ma tutto accade, ormai, "come se non vi fosse mai stato un padre". L'accento s'è spostato verso i "fratelli nemici", verso coloro che nessuna differenza separa. E' il circolo della reciprocità violenta, è la simmetria della crisi sacrificale ciò che Freud sta scoprendo . Freud procede verso l'origine credendo di allontanarsi da essa. E' il processo stesso della tragedia, processo d'indifferenziazione che sicuramente non è estraneo a "Totem e tabù", poiché, lo si è visto poc'anzi, è ad esso che Freud riporta la sua descrizione del coro, cioè dei fratelli stessi, nella sua analisi della tragedia: "Una folla di persone che portano tutte lo stesso nome e vestite allo stesso modo".. . Il divieto è qui riferito non a «una situazione psichica che la psicoanalisi ci ha reso familiare» ma all'imperiosa necessità di impedire «una lotta generale» che comporterebbe

«la rovina della società». Siamo finalmente nel concreto: "il bisogno sessuale, lungi dall'unire gli uomini, li divide" .

Freud non fa la più piccola allusione alla prima teoria .

Senza neanche rendersene conto, sta gettando alle ortiche complessi e fantasmi per attribuire ai divieti "una funzione reale". Lui che, d'altronde, ha tanto contribuito al misconoscimento del religioso, è il primo in "Totem e tabù", a proclamare la vera funzione dei divieti. Ma è anche il primo, una volta fuori da "Totem e tabù", a non tenere alcun conto della sua stessa scoperta .

La seconda teoria è superiore alla prima sul piano della funzione. Adesso bisogna esaminarla sul piano della genesi. Essa afferma che i fratelli finiscono per intendersi in via amichevole per rinunciare a tutte le donne .

Il carattere assoluto del divieto non suggerisce in alcun modo questo accordo negoziato, questa proibizione istituita. Se gli uomini fossero capaci di intendersi, non tutte le donne sarebbero colpite dallo stesso tabù, imprescrittibile e irrevocabile. Sarebbe più verosimile una spartizione tra gli eventuali consumatori delle risorse disponibili . Freud vede bene che la violenza, qui, deve trionfare. Ecco perché parla di «gravi discordie» che precederebbero l'accordo definitivo, di argomenti molto evidenti destinati visibilmente a illuminare i fratelli sulla gravità della loro situazione. Ma questo non basta. Se infuria la violenza, sono certo indispensabili i divieti; senza di essi non vi sarebbero società. Ma sarebbero potute anche non esserci società umane. Freud non dice nulla che renda la riconciliazione necessaria o anche possibile, una riconciliazione, soprattutto, che deve effettuarsi intorno a un divieto tanto 'irrazionale' e 'affettivo', a detta dello stesso Freud, quanto quello dell'incesto. Il contratto sociale anti-incestuoso non può convincere nessuno e la teoria così ben cominciata si conclude su una nota assai debole .

Ciò che Freud in questa seconda teoria guadagna dal lato della funzione, lo riperde dal lato della genesi. La vera conclusione dovrebbe eludere i fratelli mentre è Freud stesso ad essere eluso da essa . Abbiamo tentato di ritracciare il percorso che conduce dalla prima alla seconda teoria, abbiamo creduto di cogliere il dinamismo di un pensiero che a poco a poco si sbarazza dei significati familiari e culturali... Dobbiamo ora constatare che questa traiettoria non si conclude. Per la seconda teoria dell'incesto avviene come per il testo sulla tragedia. I fratelli e le donne sono ridotti all'identità e all'anonimia mentre invece il padre non viene toccato. Il padre è già morto; perciò resta fuori dal processo d'indifferenziazione. E' il solo personaggio che, strada facendo, non arrivi a sbarazzarsi della sua ganga familiare, e sfortunatamente è il principale. Freud 'defilializza' i figli, se così si può dire, ma non va oltre. Bisogna completare la traiettoria interrotta e 'depaternalizzare' il padre .

Completare il movimento avviato da Freud non vuol dire rinunciare all'uccisione, che resta assolutamente necessaria dato che è richiesta da una massa enorme di materiali etnologici; vuol dire rinunciare al padre, sfuggire al quadro familiare e ai significati della psicoanalisi . Ecco dunque che Freud fallisce, a ogni istante, l'articolazione reale del sacrificio, della festa, e di tutti gli altri dati, a causa della sempiterna presenza paterna che viene a imbrogliare le carte all'ultimo momento e a dissimulare il meccanismo del sacro. Tutte le frasi che cominciano con «la psicoanalisi ci mostra», «la psicoanalisi ci rivela», passano regolarmente a fianco della spiegazione ora vicinissima: «La psicoanalisi ci ha rivelato che l'animale totemico fungeva in realtà da sostituto del padre, e ciò spiega la contraddizione da noi segnalata più sopra: da una parte il divieto di uccidere l'animale, dall'altra la festa che segue la sua morte, preceduta da un'esplosione di tristezza» . Il padre non spiega nulla: per spiegare tutto, bisogna sbarazzarsi del padre,

mostrare che la formidabile impressione fatta sulla comunità dall'uccisione collettiva non è legata all'identità della vittima ma al fatto che tale vittima è unificatrice, all'unanimità ritrovata contro tale vittima e intorno a essa. E' la congiunzione del "contro" e dell'intorno che spiega le 'contraddizioni' del sacro, la necessità in cui ci si trova di dover sempre uccidere di nuovo la vittima, benché sia divina, perché è divina .

Non è l'uccisione collettiva a falsare "Totem e tabù", bensì tutto quel che impedisce a tale omicidio di venire in primo piano. Se Freud rinunciasse alle ragioni e ai significati che vengono prima dell'omicidio e che cercano di motivarlo, se facesse tabula rasa del senso, anche e soprattutto di quello psicoanalitico, vedrebbe che la violenza è senza ragione, vedrebbe che, in fatto di significato, non vi è nulla che non esca dall'omicidio stesso .

Una volta ripulito del suo rivestimento paterno, l'omicidio deve rivelare il principio della formidabile emozione che esso causa alla comunità, il segreto della sua efficacia e delle sue ripetizioni rituali, il perché del giudizio sempre duplice di cui è oggetto. Comprendere tutto ciò è comprendere che la conclusione che elude i fratelli nemici nella seconda teoria è "già trovata", ed è tutt'uno con la tesi principale: tutto ciò che impedisce all'uccisione di diventare il puro meccanismo della vittima espiatoria, le impedisce anche di pervenire al posto che è veramente il suo, alla fine della crisi sacrificale e non prima . Solo la vittima espiatoria può venire a completare l'incompiutezza della seconda teoria, porre termine alla violenza, ridurre all'unità le due teorie dell'incesto. Invece di essere solo un prologo inutile e persino imbarazzante, di venire prima delle violenze decisive, l'uccisione svolgerà il ruolo determinante che gli spetta, al tempo stesso conclusione della crisi abbozzata da Freud stesso e punto di partenza dell'ordine culturale, origine assoluta e relativa di tutti i divieti dell'incesto .



Non ci siamo ancora interrogati sui divieti dell'incesto indipendentemente da "Totem e tabù". Sospettiamo per forza di cose che tali divieti, come tanti altri aspetti dell'ordine culturale, siano radicati nella violenza fondatrice - ma non siamo arrivati a queste conclusioni con i nostri mezzi. Vi siamo stati portati da una lettura dinamica di "Totem e tabù". E' Freud per primo che collega il problema dei divieti con quello del sacrificio e che si propone di risolvere i due problemi grazie alla sua versione dell'uccisione collettiva. Se è vero che occorre rettificare questa versione freudiana in direzione della vittima espiatoria nel caso del sacrificio, occorre farlo anche nel caso dei divieti dell'incesto. Prima di considerare la questione in se stessa, un'ultima osservazione sull'opera di Freud mostrerà meglio che anche la rettifica proposta va nel senso delle nostre stesse ricerche, non è estranea all'opera criticata, non è importata dall'esterno, ma è realmente richiesta da ciò che vi è di più dinamico e potenzialmente fecondo nell'opera stessa .

Bisogna ritornare brevemente al ruolo che svolge l'orda primitiva in "Totem e tabù". L'ipotesi di Darwin, lo si è visto prima, suggerisce una facile genesi dei divieti dell'incesto. E' evidente che la seduzione in un primo tempo esercitata su Freud da tale ipotesi non ha altra causa. E' nel mezzo di una prima discussione sull'esogamia che sorge l'ipotesi. L'uccisione collettiva, seconda grande ipotesi del libro, puramente freudiana quest'ultima, è dovuta apparire più tardi, sotto l'effetto delle letture etnologiche dell'autore. Le due ipotesi sono, in partenza, indipendenti l'una dall'altra. Non c'è uccisione in Darwin. L'idea dell'uccisione collettiva è suggerita esclusivamente dai documenti etnologici. Invece, in quegli stessi documenti non c'è nulla che possa suggerire la tesi dell'orda primitiva .

E' Freud che salda le due ipotesi l'una all'altra e si è spesso notato il carattere arbitrario di un'operazione che mescola lo storico e il preistorico, che pretende di trarre, da documenti

culturali tutti relativamente vicini, informazioni su un avvenimento in teoria unico e situato a una distanza temporale favolosa .

Non solo tutto ciò è inverosimile ma la più piccola riflessione mostra che questa cosa inverosimile è anche gratuita; essa non corrisponde ad alcun bisogno reale sul piano delle principali intuizioni dell'opera, della sua autentica sostanza. Se Freud adotta l'orda solo a causa delle possibilità dapprima aperte dalla parte dei divieti, ci si deve chiedere perché non rinunci all'ipotesi una volta che l'omicidio, distruggendo la continuità tra il privilegio sessuale del Padre terribile e i divieti, ha soppresso, in pratica, quelle stesse possibilità .

Se Freud intende sviluppare l'ipotesi dell'omicidio non ha alcun motivo di conservare l'orda; se conserva l'orda, l'omicidio si rivela più imbarazzante che utile. Le due ipotesi sono, in fondo, incompatibili: bisognerebbe scegliere tra di loro; se una tale scelta si presentasse chiaramente alla sua mente, Freud sarebbe costretto a scegliere l'omicidio; il meglio di "Totem e tabù" è dedicato a introdurre l'ipotesi dell'omicidio, a mostrare che lo esigono tutti i dati religiosi ed etnologici. Non c'è niente, invece, che esiga l'orda; l'unico interesse, molto relativo, che ha presentato dapprima, è poi svanito . Tuttavia, Freud non sceglie. Conserva l'omicidio, ma non per questo rinuncia all'orda; non si accorge che quest'ultima non ha più ragion d'essere. La ragione di tale cecità è evidente: è l'orda che imprigiona l'uccisione collettiva nel significato paterno, che priva il tema della sua fecondità, che lo fa sembrare assurdo nel suo isolamento preistorico e che protegge i concetti della psicoanalisi. L'orda primitiva è la perfetta concretizzazione del mito psicoanalitico. Ancora una volta tocchiamo con mano il limite invisibile che il pensiero di Freud non oltrepassa mai

Anche qui, la posterità psicoanalitica accentuerà l'elemento regressivo del pensiero freudiano. Il 'padre assassinato' di

"Totem e tabù" è insostenibile, è un fatto, ma quando si enuncia tale fatto, è su "padre" che va posto l'accento e non su "assassinato". Benché valide se prese alla lettera, le ragioni sulle quali si basa il rifiuto dell'opera sono cattive; tutto poggia su un amalgama mistificatore; è la debolezza che si pretende condannare, ma è la forza che viene soffocata. Con un significativo paradosso, gli eredi di Freud, i 'figli', traggono partito da una reale insufficienza, nel 'padre', da una timidezza che assomiglia loro, per meglio sbarazzarsi di tutto quello che non assomiglia loro, di tutto quello che vi è d'inquietante e di fecondo in "Totem e tabù". Si intende separare il vero dal falso e la cernita, infatti, è infallibile: è sempre l'errore a uscire dal cappello, è sempre la verità a restare sul fondo. L'errore, è il padre ed è la psicoanalisi; la verità, è l'assassinio collettivo e, per quanto straordinario, per quanto poco credibile possa sembrare, è il Freud etnologo. Una lettura progressiva deve respingere quasi tutto quello che la psicoanalisi preserva e preservare tutto quello che essa respinge.

Nel capitolo che sta per terminare, abbiamo scoperto un libro, "Totem e tabù", che passa certo più vicino alla tesi qui sviluppata, al meccanismo della vittima espiatoria come fondamento di ogni ordine culturale, di qualsiasi opera moderna. Abbiamo così scoperto le reali possibilità di questa tesi. Abbiamo potuto render giustizia all'intuizione di Freud, nonostante le difficoltà sinora inestricabili causate dall'imperfezione dell'ipotesi freudiana .

Ci si obietterà che andiamo oltre il pensiero di Freud, che pretendiamo rettificarlo. Ed è proprio vero, ma la rettificazione proposta non ha nulla a che vedere con una deformazione arbitraria, una critica 'soggettiva' che 'annetterebbe' un'altra soggettività, anch'essa singola e inassimilabile .

La tesi qui difesa, il meccanismo della vittima espiatoria, non è un'idea più o meno buona, è la vera origine di tutto il religioso e, come si vedrà meglio fra un momento, dei divieti

dell'incesto. Il meccanismo della vittima espiatoria è lo scopo fallito di tutta l'opera di Freud, il luogo inaccessibile ma vicino della sua unità. In quest'opera, lo sdoppiamento delle teorie, la dispersione, la molteplicità possono e devono essere interpretate come impotenza a raggiungere tale scopo. Non appena si supplisce la vittima espiatoria, non appena si fanno entrare nella sua luce i frammenti sparsi di quest'opera, questi assumono tutti la loro forma perfetta, si congiungono, si accordano, si incastrano gli uni negli altri come i pezzi di un puzzle mai terminato. Deboli nella loro divisione, le analisi freudiane divengono forti nell'unità che reca loro la nostra stessa ipotesi e non si può mai dire che questa unità sia loro imposta dall'esterno. Dal momento in cui si rinuncia a irrigidire il pensiero di Freud in dogmi infallibili e fuori del tempo, ci si accorge che, nelle sue punte più acute, tende sempre verso il meccanismo della vittima espiatoria, mira sempre, oscuramente, allo stesso scopo . Si potrebbe continuare la dimostrazione su altri testi. Per avanzare rapidamente nella spiegazione di Freud, occorre procedere allo stesso modo che con i riti, perché in fondo l'interpretazione culturale non è che un'altra forma di rito e in quanto tale dipende dal meccanismo della vittima espiatoria, lasciandosi interamente decostruire alla luce di questo meccanismo .

Bisogna praticare un metodo comparativo, bisogna porre in evidenza il comune denominatore di tutte le opere che 'fanno il paio' senza mai ripetersi né sovrapporsi esattamente. Tra tutti gli elementi di quei "doppi" testuali, c'è a un tempo troppa differenza perché l'unità sia immediatamente visibile e troppo poca perché si rinunci a cogliere quest'unità .

C'è un'opera che, sotto più di un aspetto, 'fa il paio' con "Totem e tabù" ed è "Mosè e il monoteismo". Come nel primo libro, prima dell'uccisione, si hanno già un padre e dei figli, cioè la famiglia, nel secondo, prima dell'uccisione, si hanno già la storia di Mosè e la religione mosaica, cioè la società. Mosè

svolge un ruolo parallelo al padre dell'orda. Il popolo ebraico, privo di profeta dopo l'uccisione di Mosè, somiglia al gruppo dei fratelli privi di padre dopo l'uccisione in "Totem e tabù" .

Ancora una volta, l'interprete si concede in anticipo tutti quei significati che dovrebbe generare la violenza collettiva. Se si eliminano tutti i significati che da una parte appartengono soltanto a "Totem e tabù", e tutti quelli che dall'altra appartengono soltanto a "Mosè e il monoteismo", vale a dire qui la famiglia e lì il popolo, la nazione, come pure la religione ebraica, si vede spuntare il solo comune denominatore possibile delle due opere: la metamorfosi della violenza reciproca in violenza fondatrice grazie a un'uccisione, l'uccisione di una persona "qualunque" e non più di un personaggio determinato . Del pari, per operare la sintesi tra le due teorie freudiane sull'origine dei divieti dell'incesto, si è dovuto strappare l'uccisione collettiva dal quadro familiare della prima teoria e trasportarla nella seconda . Le nostre stesse tesi fanno una cosa sola con questa duplice sintesi. Esse si situano sempre al punto di convergenza di tutte le letture freudiane qui proposte. La violenza fondatrice deve solo mostrarsi per suggerire, nel prolungamento della dinamica freudiana, le leggere modifiche che le permettono di rivelarsi come l'elemento intermedio universale essendo molla strutturante universale . Qui non si tratta quindi di critica letteraria impressionistica. Non credo di abusare dell'espressione affermando che, stavolta, si tratta di ricerca oggettiva, e il fatto di andare più avanti di Freud per una via che è realmente la sua illumina l'opera a una profondità dove non è mai stata illuminata. Diventa possibile completare le frasi cominciate dall'autore, dire esattamente in quale momento si sia smarrito, perché, e in quale misura. Diventa possibile situare l'autore con precisione. Freud passa vicino alla concezione mimetica del desiderio nei "Saggi di psicoanalisi" come passa vicino, in "Totem e tabù" o in "Mosè e il

monoteismo", alla violenza fondatrice. In tutti i casi, la distanza dalla meta è la stessa, il margine di fallimento lo stesso, il luogo dell'opera non è cambiato .

Per rinunciare completamente all'ancoraggio oggettuale del desiderio, per ammettere l'infinito della "mimesis" violenta, bisogna comprendere, simultaneamente, che il potenziale smisurato di questa violenza può e deve essere padroneggiato nel meccanismo della vittima espiatoria. Non si può postulare nell'uomo la presenza di un desiderio incompatibile con la vita in società senza collocare, di fronte a questo desiderio, anche qualcosa che lo tenga in scacco. Per sfuggire definitivamente alle illusioni dell'umanesimo, è necessaria una condizione sola, che però è anche la sola che l'uomo moderno si rifiuti di accettare: bisogna riconoscere la radicale dipendenza dell'umanità nei confronti del religioso. E' evidente che Freud non è disposto ad accettare tale condizione. Prigioniero come tanti altri di un umanesimo crepuscolare, non ha la più pallida idea della formidabile rivoluzione intellettuale da lui annunciata e preparata .

In che modo va concepita la nascita del divieto? Bisogna pensarla unitamente a ogni altra nascita culturale. L'epifania divina, il sorgere universale del "doppio mostruoso", avvolge la comunità: lampo improvviso che invia le sue ramificazioni lungo tutte le linee di scontro. Le mille diramazioni della folgore passano "tra" i fratelli nemici che indietreggiano. Qualunque sia il pretesto dei conflitti, cibo, armi, terre, "donne", eccetera, gli antagonisti se ne disfanno e non vogliono più saperne. Tutto quello che la violenza sacra ha toccato appartiene ormai al dio e, come tale, diviene oggetto di un divieto assoluto . Disillusi e spaventati, gli antagonisti, ormai, faranno di tutto per non ricadere nella violenza reciproca. E fanno perfettamente quello che occorre fare. L'ira divina lo ha manifestato loro. Dovunque è divampata la violenza si leva il divieto .

Il divieto grava su tutte le donne che hanno costituito la posta in gioco della rivalità, perciò tutte le donne vicine, non perché siano intrinsecamente più desiderabili ma perché sono vicine, perché si offrono alla rivalità. La proibizione copre sempre i consanguinei più prossimi; ma i suoi limiti esterni non coincidono necessariamente con una parentela effettiva. .

I divieti, come principio, e in molte delle loro modalità, non sono "inutili". Ben lungi dall'essere astratte chimere, impediscono ai parenti di cadere nella "mimesis" violenta. Nel capitolo precedente si è visto che i divieti primitivi, a proposito della violenza e dei suoi effetti, danno prova di una scienza di cui la nostra ignoranza è incapace. E' facile capirne la ragione. I divieti non sono nient'altro che la violenza stessa, tutta la violenza di una crisi anteriore, letteralmente pietrificata, muraglia ovunque innalzata contro il ritorno di quel che essa stessa fu. Se il divieto dà prova di una sottigliezza uguale a quella della violenza, è perché, in ultima analisi, fa una cosa sola con essa. E' anche la ragione per cui gli capita di fare il gioco della violenza e di ingrossare la tempesta quando soffia sulla comunità lo spirito di vertigine. Come tutte le forme di protezione sacrificale, il divieto può rivoltarsi contro ciò che esso protegge .

Tutto questo conferma e completa ciò che abbiamo già scoperto all'inizio del presente saggio: la sessualità fa parte della violenza sacra. I divieti sessuali, come tutti gli altri divieti, sono sacrificali; ogni sessualità legittima è sacrificale. Come dire che, propriamente parlando, non c'è sessualità legittima più di quanto non vi sia violenza legittima "tra i membri della comunità". I divieti dell'incesto e i divieti che vertono su qualunque uccisione o immolazione rituale all'interno della comunità hanno la stessa origine e la stessa funzione. Perciò si somigliano; come Robertson Smith ha osservato, in molti casi si sovrappongono esattamente .

Al pari del sacrificio cruento, la sessualità legittima l'unione matrimoniale, non sceglie mai le sue 'vittime' tra coloro che vivono insieme. Per le regole matrimoniali - che sono il rovescio delle proibizioni dell'incesto - vale lo stesso che per le regole che determinano la scelta delle vittime sacrificali - che sono il rovescio dei divieti della vendetta. Tutte queste regole imprimono alla sessualità e alla violenza la stessa direzione centrifuga. In molti casi le deviazioni sacrificali della sessualità e quelle della violenza si distinguono a malapena. Lo scambio matrimoniale può essere regolarmente accompagnato da violenze ritualizzate, analoghe alle altre forme di guerra rituale. Tale violenza sistematizzata somiglia alla vendetta interminabile che imperverserebbe all'interno della comunità se appunto non fosse spostata verso l'esterno. E' tutt'uno con l'esogamia che sposta il desiderio sessuale verso l'esterno. C'è un solo problema: la violenza, e c'è una sola maniera di risolverlo, lo spostamento verso l'esterno: occorre proibire alla violenza, come al desiderio sessuale, di prendere piede là dove la loro presenza duplice e singola è assolutamente incompatibile con il fatto stesso dell'esistenza comune. Tutti gli aspetti della sessualità legittima, segnatamente nella famiglia occidentale, ancora oggi, rivelano il suo carattere sacrificale. La sessualità dei coniugi è quanto di più centrale e di più fondamentale ci sia, poiché è l'origine stessa della famiglia, eppure non è mai visibile, è estranea alla vita propriamente familiare. Agli occhi dei consanguinei immediati, e in particolare dei figli, è come se non esistesse; talvolta è nascosta quanto la violenza più nascosta, la violenza fondatrice stessa. Attorno alla sessualità legittima si estende una vera zona proibita, quella definita da tutti i divieti sessuali, un insieme di cui le proibizioni dell'incesto costituiscono solo una parte, anche se la più essenziale. All'interno di questa zona qualsiasi attività, qualsiasi eccitazione, talvolta qualsiasi allusione sessuale, sono vietate. Del pari, nelle vicinanze del



tempio, intorno al luogo dove si svolgono i sacrifici, la violenza è proibita più severamente che in qualsiasi altro posto. Benefica e fecondatrice ma sempre pericolosa, la violenza regolata del sesso, come quella dell'immolazione rituale, è circondata da un vero e proprio cordone sanitario; non potrebbe liberamente propagarsi in seno alla comunità senza divenire malefica e distruttrice . Le società primitive generalmente sono più circondate da divieti di quanto lo sia mai stata la nostra. Molte di esse, tuttavia, non conoscono taluni dei nostri stessi divieti. Non bisogna interpretare questa relativa libertà come un'esaltazione ideologica simmetrica e opposta alla pretesa 'repressione' di cui la sessualità sarebbe sempre oggetto nella nostra società. La valorizzazione umanistica e naturista della sessualità è un'invenzione occidentale e moderna. Nelle società primitive, laddove l'attività sessuale non è né legittima, ossia rituale in senso stretto o in senso lato, né vietata, si può esser certi che è considerata semplicemente insignificante o poco significativa, inadatta, in altri termini, a propagare la violenza intestina. E' il caso, in certe società, dell'attività sessuale dei bambini e degli adolescenti non sposati, o anche dei rapporti con gli stranieri e, beninteso, dei rapporti tra stranieri

I divieti hanno una funzione primordiale; riservano al centro delle comunità umane una zona protetta, un minimo di non-violenza assolutamente indispensabile alle funzioni essenziali, alla sopravvivenza dei bambini, alla loro educazione culturale, a tutto ciò che costituisce l'umanità dell'uomo. Se vi sono divieti capaci di svolgere questo ruolo, non si può vedere in ciò un dono di Madre Natura, questa provvidenza dell'umanesimo soddisfatto, ultima erede delle ottimistiche teologie generate dalla decomposizione del cristianesimo storico. Il meccanismo della vittima espiatoria deve ormai apparirci come essenzialmente responsabile del fatto che esiste quella cosa che si chiama umanità. Sappiamo, ormai, che nella vita animale la violenza è fornita di freni individuali. Gli animali di una stessa

specie non lottano mai a morte; il vincitore risparmia il vinto. La specie umana è priva di tale protezione. Al meccanismo biologico individuale viene a sostituirsi il meccanismo collettivo e culturale della vittima espiatoria. Non vi è società senza religione perché senza religione non sarebbe possibile nessuna società .

I dati etnologici convergenti avrebbero dovuto illuminarci da molto tempo sulla funzione e persino sull'origine dei divieti. La trasgressione rituale e festiva designa chiaramente tale origine poiché si articola sul sacrificio o sulle cerimonie dette 'totemiche'. D'altra parte, se si esaminano le conseguenze disastrose o semplicemente spiacevoli attribuite alla trasgressione non rituale, ci si accorge che esse si riducono sempre a sintomi, per metà mitici, per metà reali, della crisi sacrificale. Quindi è sempre la violenza a essere in causa. Il fatto che tale violenza compaia sotto forma di malattie contagiose o anche di siccità e di inondazioni non ci dà il diritto di invocare la 'superstizione' e di considerare definitivamente regolata la questione. Nel religioso, il pensiero moderno sceglie sempre gli elementi più assurdi (perlomeno in apparenza), quelli che sembrano sfidare ogni interpretazione razionale; insomma, fa sempre in modo di confermare la giustezza della sua decisione fondamentale riguardo al religioso, e cioè che esso non ha nessun rapporto di nessun tipo con nessuna realtà . Questo misconoscimento non durerà più a lungo. La vera funzione dei divieti, già scoperta e poi subito dimenticata da Freud, è di nuovo formulata, e in maniera assai esplicita, da Georges Bataille in "L'Erotisme". Certo capita a Bataille di parlare della violenza come se non fosse che l'ultimo pizzico di pepe, il solo capace di risvegliare i sensi intorpiditi della modernità. Ma capita anche che quest'opera superi l'estetismo decadente di cui è espressione estrema: «"Il divieto elimina la violenza e i nostri moti di violenza (tra cui quelli che rispondono all'impulso sessuale) distruggono in noi la calma

disposizione senza di cui è inconcepibile la coscienza umana"»  
(50) .

9.  
LEVI-STRAUSS,  
LO STRUTTURALISMO  
E LE REGOLE DEL MATRIMONIO

«L'unità strutturale a partire dalla quale si instaura un sistema di parentela è il gruppo che io chiamo 'famiglia elementare', e che consiste in un uomo, sua moglie e il loro bambino o bambini... L'esistenza della famiglia elementare crea tre generi particolari di relazioni sociali, quella fra genitore e bambino, quella fra bambini degli stessi genitori ["siblings"], e quella fra marito e moglie in quanto genitori dello stesso bambino o degli stessi bambini... Queste tre relazioni che esistono entro la famiglia elementare costituiscono ciò che chiamo il primo grado. Di secondo grado sono quelle relazioni che dipendono dal legame di due famiglie elementari mediante un membro comune, come il padre del padre, il fratello della madre, la sorella della moglie, eccetera. Di terzo grado, il figlio del fratello del padre e la moglie del fratello della madre. In questo modo ci è possibile delineare, se siamo in possesso di dati genealogici, relazioni di quarto, quinto o ennesimo grado» . Ponendo in rilievo i principi della propria ricerca sulla parentela, A. R. Radcliffe-Brown spiega in pari tempo il presupposto essenziale di qualunque riflessione anteriore ai lavori di Claude Lévi-Strauss. In un articolo intitolato "L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie" (51), Lévi-Strauss riproduce questo testo e gli oppone il principio della

propria ricerca, fondamento del metodo strutturale nel campo della parentela .

La famiglia elementare non è un'unità irriducibile dato che è fondata sul matrimonio. Lungi dall'essere originaria ed elementare, è già un composto. Non è dunque punto di partenza ma d'arrivo; risulta da uno scambio fra gruppi che nessuna necessità biologica costringe ad unirsi . «Alla parentela è concesso di istituirsi e perpetuarsi solo grazie a, e per mezzo di, determinate modalità di matrimonio. In altri termini, le relazioni considerate da Radcliffe-Brown come 'relazioni di primo ordine' sono funzione di quelle che egli considera come secondarie e derivate, e da esse dipendono. Il carattere primordiale della parentela umana è quello di richiedere, come condizione di esistenza, il relazionarsi di ciò che Radcliffe-Brown chiama 'famiglie elementari'. Quindi, ciò che è veramente 'elementare' non sono le famiglie, termini isolati, ma è la relazione tra tali termini» .

Bisogna diffidare del senso comune, che non dimentica mai la presenza dei rapporti biologici veri dietro alla 'famiglia elementare' di Radcliffe-Brown e si rifiuta di pensare il sistema in quanto sistema: «Certo, la famiglia biologica è presente e si prolunga nella società umana. Ma ciò che conferisce alla parentela il suo carattere di fatto sociale non è quel che essa deve conservare della natura, bensì il passo fondamentale col quale se ne separa. Un sistema di parentela non consiste nei legami oggettivi di filiazione o di consanguineità dati tra gli individui; esiste solo nella coscienza degli uomini, è un sistema arbitrario di rappresentazioni, non lo sviluppo spontaneo di una situazione di fatto» .

L'elemento di arbitrarietà è assimilato a ciò che vie ne qui denominato il carattere 'simbolico' del sistema. Il pensiero simbolico ravvicina entità che niente costringe a ravvicinare; esso "sposa" qui, alla lettera, due cugini incrociati, per esempio, la cui congiunzione sembra necessaria là dove è praticata

comunemente ma che, in realtà, non risponde ad alcuna necessità vera e propria. Prova ne è che un tipo di matrimonio permesso o anche imposto in questa o quella società sarà invece formalmente proibito in questa o quell'altra . Bisognerà concludere che i sistemi di parentela costituiscono una specie di antinatura? La citazione precedente mostra già che, su tale punto, il pensiero di Lévi-Strauss è più prudente e ricco di sfumature di quel che lascino supporre certe interpretazioni. Dopo aver notato che il sistema di parentela non è «lo sviluppo spontaneo di una situazione di fatto», l'autore prosegue: «Ciò non significa... che questa situazione di fatto sia automaticamente contraddetta, o anche semplicemente ignorata. Radcliffe-Brown ha mostrato, in studi ormai classici, che anche i sistemi in apparenza più rigidi e artificiali, come i sistemi australiani di classi matrimoniali, tengono accuratamente conto della parentela biologica» .

Il punto qui sottolineato è evidente ma è quello stesso che una concezione estrema e facile della propria scoperta potrebbe far misconoscere a Lévi-Strauss e spesso fa misconoscere a coloro che si appellano al suo pensiero, non appena le circostanze lo rendono un po' meno evidente .

L'omaggio a Radcliffe-Brown, così magistralmente criticato alcune righe prima, non è soltanto pro forma. Ma forse occorre andare più in là e chiederci se la messa a punto è sufficiente. Ci viene detto che i sistemi di parentela, anche "in apparenza più rigidi e artificiali... tengono accuratamente conto della parentela biologica". L'affermazione è certamente esatta, ma ci si deve proprio limitare a essa, non ci sarebbe da dire qualcosa di più? Gli uomini possono 'tener conto' soltanto di quei dati che già si trovano a disposizione della loro mente. La frase presuppone che la parentela biologica sia a disposizione della mente umana al di fuori dei sistemi di parentela, ossia "al di fuori della cultura". C'è in questo qualcosa d'inconcepibile. Potrebbe darsi che due realtà ben distinte vengano confuse,

cioè: a) il "fatto" della parentela biologica, i dati reali della riproduzione umana, e b) il "sapere" di questi stessi dati, la "conoscenza" della generazione e della consanguineità. E' evidente che gli uomini non sono mai estranei ad a) nel senso che non possono riprodursi contrariamente alle leggi della biologia. Il che vale tanto per lo 'stato di cultura' quanto per lo 'stato di natura', per la promiscuità naturale. Il "sapere" di queste stesse leggi biologiche è tutt'altra cosa. Lo stato di natura e la promiscuità naturale non comportano le distinzioni necessarie all'individuazione delle leggi biologiche. Si dirà che ci impelaghiamo in speculazioni vane e astratte. Si tratta invece di mettere in evidenza un presupposto d'ordine speculativo sempre nascosto e assolutamente ingiustificato, legato al mito naturalista e moderno nel suo insieme. Ci si immagina una prossimità e un'affinità particolare tra lo 'stato di natura' e la verità biologica o anche la verità scientifica in generale . Se si tratta del "fatto" biologico della riproduzione umana, non c'è differenza, ripetiamolo, tra cultura e natura; se invece si tratta del "sapere", si ha certamente una differenza, e questa gioca a sfavore della natura. Per apprezzare tale verità, basta lasciare liberamente riprodursi, per qualche generazione, una figliata di gatti. E' possibile predire con certezza che in capo a poco tempo ne seguirà una confusione così inestricabile dei rapporti di parentela acquisita, di filiazione e di consanguineità, che il più eminente specialista della 'famiglia elementare' sarà incapace di sbrogliarla .

Per quanto costernante sia un simile spettacolo, non riuscirà a toglierci dalla testa l'idea che i tre tipi di rapporto rimangono distinti, che essi "esistono realmente". Nemmeno il più progredito dei nostri pensatori riuscirà a convincerci che la distinzione tra padre, figlio, fratello, madre, figlia, sorella, è un'illusione dei nostri sensi ingannati, o magari l'effetto di un qualche superfantasma, il brutto sogno di una mente autoritaria, etichettatrice e repressiva. Una volta individuati i

dati elementari della riproduzione, questi paiono così evidenti che diventa inconcepibile il loro misconoscimento .

Chi non vedrebbe, qui, che l'individuazione dei dati biologici elementari esige la distinzione "formale" dei tre tipi di rapporto da noi poc'anzi definiti, parentela acquisita, filiazione e consanguineità, e che questa distinzione "formale" è possibile solo in base a una "separazione reale", vale a dire in base alle proibizioni dell'incesto e ai sistemi di parentela .

Solo i sistemi di parentela possono assicurare l'individuazione dei dati biologici e non c'è sistema, per quanto rigido e artificiale, che non sia in grado di assicurarla, semplicemente perché la base comune a tutti i sistemi consiste, come afferma Lévi-Strauss, in una rigorosa distinzione tra parentela acquisita e consanguineità .

Se i sistemi di parentela sono variabili e imprevedibili dal lato dei loro limiti esterni, non è così per il loro nucleo centrale: il matrimonio è sempre proibito tra genitori e figli da una parte, tra fratelli e sorelle dall'altra. Le eccezioni, qui, sono così poco numerose e di natura così particolare, rituale il più delle volte, che si può vedere in esse, affatto rigorosamente, l'eccezione che conferma la regola. Per quanto eccessive e rigide ci sembrano certe regole matrimoniali positive, per quanto arbitrari ci paiano, nella loro massima estensione, i divieti che costituiscono il rovescio di quelle regole, il cuore del sistema permane e non costituisce un problema; gli effetti fondamentali son sempre lì: non c'è sistema di parentela che non distribuisca il lecito e l'illecito nell'ordine sessuale in modo da separare la funzione riproduttrice dal rapporto di filiazione e dal rapporto fraterno, con ciò assicurando, a coloro la cui pratica sessuale è da esso governata, la possibilità di individuare i dati elementari della riproduzione . Si ha motivo di credere che, nella promiscuità naturale, il legame tra l'atto sessuale e la nascita dei figli, il fatto stesso del concepimento debba restare inosservabile. Solo le proibizioni dell'incesto possono fornire



agli uomini le condizioni quasi sperimentali necessarie alla conoscenza di quel fatto, introducendo nella vita sessuale gli elementi stabilizzatori e le esclusioni sistematiche senza di cui restano impossibili gli accostamenti e i paragoni suscettibili di far luce. Solo le proibizioni permettono di determinare i frutti dell'attività sessuale opponendo questi ultimi alla sterilità dell'astinenza . Naturalmente è impossibile ricostituire una simile storia; non è neppure necessario chiedersi come sia andata la cosa. Tutto ciò che ora tentiamo di fare è spingere la critica lévi-straussiana della famiglia elementare oltre il punto cui l'ha portata lo stesso Lévi-Strauss. I tre tipi di rapporto componenti la famiglia elementare sono tutt'uno con i rapporti che devono essere isolati e distinti per assicurare l'individuazione dei dati biologici: questi rapporti sono effettivamente isolati e distinti in tutti i sistemi di parentela. Il concetto stesso di famiglia elementare sarebbe assolutamente inconcepibile senza i sistemi di parentela, mentre si può sempre dedurre tale concetto, perlomeno in teoria, da qualsiasi sistema di parentela, essendo, in effetti, sempre necessariamente assicurate in tutti i sistemi le distinzioni che lo definiscono. Si vede quindi sino a che punto sia vero che la famiglia elementare non è la cellula costituente ma il risultato dei sistemi di parentela, più vero ancora di quanto non creda l'etnologia; ecco perché non basta dire che i sistemi di parentela, persino i più rigidi e artificiali, tengono conto della parentela biologica; sono essi che per primi la scoprono; la loro presenza condiziona ogni "sapere" circa la parentela biologica .

Si tratta, insomma, di assumere fino in fondo la priorità del sistema su tutti i rapporti da esso instaurati, di non omettere nessuna conseguenza. Se tutto va pensato in rapporto al sistema, è perché il sistema è realmente primario, anche in rapporto alla biologia, non perché il sistema potrebbe a rigore contraddire la biologia, anche se, in fin dei conti non la contraddice mai. In realtà, non può farlo, perlomeno sino a

quando lo si definisca come rigorosa separazione tra parentela acquisita e consanguineità. Non si può pensare il sistema partendo dai dati che rende possibili e che da esso strettamente dipendono. Non è perché la biologia appartiene alla "natura" che bisogna rifiutarla come punto di partenza, ma, anzi, perché appartiene completamente alla "cultura". E' dedotta da sistemi di cui la famiglia elementare costituisce il minimo comune denominatore; ecco perché non è fondatrice; il sistema è senza soluzione di continuità e va decifrato come tale, senza lasciarsi distrarre dalle possibilità diverse che comporta ma che non lo determinano. Anche se si sovrappongono esattamente ai dati reali della riproduzione biologica, i tre rapporti che compongono la famiglia elementare non sarebbero distinti come sono se non vi fossero a distinguerli le proibizioni dell'incesto. In altri termini, se non vi fossero le proibizioni dell'incesto non vi sarebbe neppure una biologia. Ma l'evidenziazione della verità biologica non è, visibilmente, la ragion d'essere del sistema; la verità biologica non è la sola a essere evidenziata, perlomeno implicitamente; fa parte di un insieme più vasto; ecco perché non bisogna prenderla come punto di partenza.

L'idea qui sviluppata non implica nessuna presa di posizione particolare sulla questione, oggi dibattuta, dell'ignoranza in cui si troverebbero certe culture riguardo al fatto biologico del concepimento. La nostra tesi, va notato, si accorda benissimo sia con lo scetticismo attuale nei confronti delle testimonianze indigene sia con la fiducia con la quale le si giudicava in passato.

E' anche possibile che, malgrado le proibizioni dell'incesto, certe culture non abbiano mai scoperto la relazione tra l'atto sessuale e il parto. E' questa la tesi di Malinowski e di numerosi etnologi, basata su una lunga intimità con la vita indigena. Ci si può chiedere se sia davvero confutata dagli argomenti che al giorno d'oggi le vengono contrapposti, secondo i quali gli

osservatori di una volta si sarebbero lasciati ingannare dai loro informatori. Sarebbe quindi preferibile prendere "cum grano salis" ogni dichiarazione d'ignoranza a proposito del concepimento .

Può darsi, ma lo scetticismo in questione, benché miri ostentatamente a riabilitare le facoltà intellettuali dei primitivi, potrebbe anch'esso dipendere da un'altra forma di etnocentrismo, oltretutto insidioso. Infatti, in un simile ambito, il richiamo al senso comune, per quanto discreto, assume per forza modi un po' demagogici. Ma andiamo! Non crederete mica che esistano uomini così stupidi da ignorare la relazione tra l'atto sessuale e il parto. Ecco quale immagine il nostro provincialismo culturale si fa di uomini appena appena diversi! In verità, la problematica del presente saggio, ripetiamolo, non si lascia coinvolgere direttamente in tale dibattito. Una risposta definitiva qui non ha importanza. Ci preme solamente di segnalare che la fede poc'anzi accordata alle affermazioni di ignoranza in materia di concepimento è oggi giorno criticata in un clima di 'naturalità' che non fa altro che perpetuare e rafforzare la sempre presente tendenza a togliere le verità biologiche elementari alla "cultura" per ridarle alla "natura". L'evidenza del senso comune, l'irrefutabilità di un 'va da sé che', si accorda assai bene con le insufficienze più sopra notate nella critica attuale della 'famiglia elementare', e, più generalmente, con tutto quel che rimane di impensato nella nozione necessariamente mitica di una natura più ospitale della cultura verso le verità propriamente scientifiche. Non c'è verità, per quanto elementare, che non sia mediata dalla cultura. Gli uomini non possono più leggere niente direttamente nel 'grande libro della natura', le cui righe, ormai, sono tutte confuse .

La difficoltà che prova Lévi-Strauss nel liberarsi di ogni esitazione e di ogni ambiguità quando si tratta di situare all'interno dei sistemi di parentela la verità dei rapporti

biologici è radicata, beninteso, nel sentimento, quasi istintivo all'epoca nostra, che il pensiero che elabora la scienza non può essere dello stesso ordine del pensiero dei miti, del rituale e dei sistemi di parentela. Noi qui ci interessiamo non tanto della dottrina esplicita, che, peraltro, non è forse costante, quanto dei principi impliciti cui obbedisce il pensiero del saggio del 1945, quello che stiamo commentando. In verità, a questo punto si tratta meno di Lévi- Strauss stesso che di un presupposto pressoché universale, che cerchiamo di porre in risalto, un po' come egli stesso pone in risalto, sempre nello stesso articolo e su un testo di Radcliffe-Brown, il presupposto della famiglia elementare, nel prolungamento del quale si situa, d'altronde, l'oggetto della nostra ricerca, pur se a una maggiore profondità .

Il fatto che i sistemi di parentela «non ignorano», «non contraddicono», la parentela biologica ma anzi ne «tengono accuratamente conto», non è cosa che vada da sé agli occhi del pensiero attuale . E' difficile ammettere che il nostro sapere dei fatti biologici elementari dipende dallo stesso modo di pensare da cui dipendono le distinzioni più rigide e artificiali dei sistemi di parentela. In entrambi i casi, abbiamo a che fare con gli stessi meccanismi intellettuali che funzionano in maniera analoga, con lo stesso pensiero simbolico che unisce e separa entità la cui unione e separazione non sono date nella natura. E' chiaro tuttavia che non possiamo considerare equivalenti tutti i frutti del pensiero simbolico. C'è un pensiero simbolico "falso", per esempio: a) la nascita è dovuta alla possessione delle donne ad opera degli spiriti .

E' un pensiero simbolico "vero", per esempio: b) la nascita dei figli è dovuta all'unione sessuale tra le donne e gli uomini . Siccome non vi è pensiero che non sia 'simbolico' nel senso strutturalista, non è che oggi sia più giusto fare del qualificativo 'simbolico' il sinonimo implicito di falso, di quanto fosse giusto, ieri, farne il sinonimo implicito di vero. Lévi-Strauss è il primo

a sottolineare che in ogni acquisizione culturale c'è un'enorme quantità di conoscenza utilizzabile, perché fondata sulla verità - e bisogna proprio che sia vero, altrimenti le culture non sopravvivrebbero . Quindi, quali che siano le loro modalità, tutti i sistemi di parentela operano le distinzioni essenziali sotto il profilo della verità biologica. Tuttavia, nelle culture primitive, il sistema va spesso molto al di là del necessario in questo campo. I rapporti biologici essenziali non sembrano individuabili se non in virtù del principio: "Nel tanto ci sta il poco". Nello stesso tempo sono individuabili altri rapporti il cui significato è secondario o anche inesistente sul piano che ci interessa: la distinzione tra cugini paralleli e cugini incrociati, ad esempio, o le distinzioni di clan, di sottoclan, eccetera .

Tutte queste distinzioni, fino a un certo punto, sono senza soluzione di continuità: in altre parole, formano un sistema. La nostra tendenza a conferire il primato assoluto al biologico interferisce con l'aspetto sistematico del sistema. Obbedire a tale tendenza è suscitare un po' dappertutto 'resti' inesplicabili, aberrazioni ed eccezioni che denunciano le strutture male individuate. Lo strutturalismo ha ragione di esigere dall'etnologo che egli combatta la tendenza quasi irresistibile a prendere come punto di partenza i dati biologici .

Perché questa tendenza che agisce in noi come una seconda natura? Perché il nostro stesso sistema fa tutt'uno con la famiglia elementare. Fa tutt'uno con il principio esogamico ridotto ai minimi termini; perciò, fa tutt'uno con il minimo di divieto necessario e sufficiente sotto il profilo delle verità della generazione .

E' importante constatare esplicitamente questa coincidenza: forse fornisce il suo autentico contesto alla questione sempre scottante della singolarità o della non-singolarità della nostra società rispetto alle società primitive. Ai giorni nostri si ripete instancabilmente che la famiglia moderna è non meno arbitraria degli altri sistemi di parentela. E' vero e falso al

tempo stesso. Un fenomeno può essere arbitrario rispetto a un sistema di riferimento determinato e non esserlo rispetto a un altro. Fintanto che si valutano i sistemi dai soli fatti della procreazione, è più che evidente che il nostro sistema è arbitrario quanto gli altri. Sul piano del funzionamento biologico reale, infatti, poco importa che un sistema proibisca a un uomo di sposare: 1. la madre, le sorelle, le figlie, e tutte le donne del clan X; 2. la madre, le sorelle, e le figlie soltanto .

I meccanismi della biologia non funzioneranno né meglio né peggio nel primo o nel secondo caso, e certamente funzionerebbero altrettanto bene, piaccia o meno a Westermarck, se non vi fossero affatto divieti. Rispetto ai dati reali della generazione, quindi, la discussione è chiusa: tutti i sistemi sono egualmente arbitrari .

C'è invece una differenza non tanto sotto il profilo del "sapere" propriamente detto, implicitamente individuabile in tutti i sistemi, quanto sotto il profilo dell'evidenza che viene data a questo stesso sapere. Se è vero che tutti i sistemi hanno un valore didattico sul piano della biologia, il nostro sistema ha un valore didattico sovraeminente. Non c'è più divieto, qui, che non individui un rapporto essenziale, non c'è rapporto biologico essenziale che non sia individuato da un divieto . Finché ci si limita all'esempio del sapere biologico, la differenza tra il nostro sistema e gli altri sembra secondaria. L'estrema riduzione del divieto sottolinea il sapere già individuato, lo fa risaltare meglio ma non fa apparire nessun sapere nuovo. L'esempio della biologia può quindi suggerire la relativa singolarità del nostro sistema, non può dimostrarla

Abbiamo anzitutto posto l'accento sul biologico allo scopo di evitare l'ostacolo che in questo campo è sempre derivato dal non distinguere tra fatto e sapere. Bisognava mostrare sull'esempio più semplice, più immediato, la capacità del pensiero simbolico, anche quello più mitico, di scoprire rapporti la cui verità è incrollabile, differenze che sfuggono a

ogni relativismo mitico e culturale. Ma l'esempio della biologia è troppo rudimentale per il seguito del nostro discorso. Bisogna passare a un altro esempio, quello delle scienze della cultura. Bisogna mostrare, situandosi nel prolungamento delle osservazioni precedenti, che la nostra specificità etnologica apre alla scienza dell'etnologia una carriera eccezionale .

Il linguaggio della parentela nel senso di Lévi-Strauss è il sistema di regole che determina un circuito di scambio tra gruppi esogamici. Ogni qualvolta un gruppo consegna una donna a un altro gruppo, il gruppo beneficiario risponderà consegnando anch'esso una donna sia al primo gruppo sia a un terzo, a seconda di quel che esige il sistema. La risposta costituisce un nuovo invito al quale si risponderà in maniera equivalente, e così via. Per ampio o stretto che sia, il cerchio deve finire per chiudersi. E' dal sistema che vengono domande e risposte; si succedono sempre nel medesimo ordine, perlomeno in teoria. Se vi è linguaggio nel senso strutturalista tradizionale, non vi è ancora linguaggio nel senso chomskiano. Manca una caratteristica essenziale: la creatività indefinita del vero linguaggio, la possibilità sempre presente di inventare frasi nuove, di dire cose mai dette . Va pertanto notato, da una parte, che il linguaggio della parentela è incompleto e, dall'altra, che certe società, in primo luogo la nostra, non parlano tale linguaggio o hanno smesso di parlarlo. Un sistema che come il nostro limiti all'estremo i divieti, sopprime praticamente qualsiasi prescrizione positiva; riduce a nulla, in altri termini, il linguaggio dello scambio matrimoniale. Dovunque è presente la società moderna, non è più possibile inscrivere i matrimoni in un circuito matrimoniale determinato. Il che non vuol dire, beninteso, che l'esogamia sia scomparsa. Non solo esiste ma effettua un rimescolamento senza precedenti tra le popolazioni più diverse, a dispetto delle persistenti barriere razziali, economiche, nazionali. Se le nostre informazioni fossero sufficienti potremmo valutare i fattori che

determinano le unioni attraverso le mediazioni culturali più diverse, mode nell'abbigliamento, spettacoli, eccetera. Nel senso del determinismo scientifico, l'esogamia resta sicuramente determinata, ma non più per il tramite di prescrizioni socio-religiose cui tutti possono e debbono riferirsi. I fattori che influenzano le unioni non hanno un significato unicamente matrimoniale. Non c'è più un linguaggio specifico della parentela. Non c'è un codice per dettare a ciascuno la sua condotta personale e informare ciascuno sulla condotta di tutti gli altri. La previsione ha tutt'al più carattere statistico; è impossibile al livello degli individui. La metafora linguistica non deve dissimularci queste differenze essenziali .

Per quanto imperfetta, anche nel caso dei sistemi primitivi, l'assimilazione del sistema a un linguaggio rimane nondimeno preziosa fintanto che si resta nel quadro di quei sistemi. Essa ci può anche aiutare a cogliere meglio la differenza tra quei sistemi e la nostra relativa assenza di sistema. Infatti, nessuno ignora che il principale ostacolo all'acquisizione di una lingua straniera altro non è che la lingua materna. L'idioma originale ci possiede tanto quanto noi lo possediamo se non di più. Dà anche prova di una certa gelosia nel suo modo di possedere, dato che ci toglie quasi ogni disponibilità nei riguardi di ciò che è diverso da esso. I bambini danno prova, nel campo delle lingue, di una facoltà di assimilazione proporzionata alla loro facoltà di oblio. E i più grandi linguisti spesso non hanno più una lingua che sia davvero loro propria .

Il fatto di avere eliminato fin le ultime vestigia del linguaggio matrimoniale non deve essere estraneo né all'interesse che noi abbiamo per coloro che continuano a parlare tali linguaggi né alla capacità eccezionale di cui diamo prova nella loro decifrazione e nella loro classificazione sistematica. La nostra società può imparare a parlare tutti i linguaggi della parentela perché essa stessa non ne parla nessuno. Non solo noi leggiamo tutti i sistemi che esistono realmente ma possiamo generarne



di quelli che non esistono; possiamo inventare un'infinità di sistemi semplicemente possibili poiché afferriamo all'origine il principio di qualsiasi linguaggio esogamico. Tra ciascuno dei sistemi e il sistema dei sistemi, tra i 'linguaggi' della parentela nel senso di Lévi-Strauss e il linguaggio di Lévi-Strauss stesso nelle "Structures élémentaires de la parenté" si ha lo stesso tipo di differenza che c'è tra la concezione strutturalista tradizionale e la concezione chomskiana del linguaggio .

Bisogna quindi concludere che la nostra essenza etnologica non deve essere estranea alla nostra vocazione di etnologi, di linguisti e più generalmente di studiosi nel campo della cultura. Non diciamo che il nostro sistema di parentela, da solo, ci orienta verso la ricerca etnologica; vediamo delle serie di fenomeni paralleli. La sola società che pratici assiduamente la ricerca etnologica è anche una società che ha ridotto il suo sistema di divieti alla famiglia elementare. Non si può considerare questo fatto come un incontro fortuito, una semplice coincidenza .

Certo bisogna prima rinunciare al linguaggio dei riti e della parentela per mettersi a parlare il linguaggio della ricerca - passando per il tramite delle 'attività culturali' in senso lato. Da una modalità alla successiva non c'è rottura; gli elementi di misconoscimento 'sacrificale' non scompaiono completamente in nessuno stadio; il che non impedisce agli elementi di conoscenza di approfondirsi, di moltiplicarsi e di organizzarsi .

Perché l'etnologia divenga una vera scienza, deve riflettere sui suoi stessi fondamenti, e questa riflessione deve vertere non sull'etnologo individuale ma sulla società che produce, tra gli altri tipi di uomini, gli etnologi, così come produce l'eroe romantico, eccetera. Nella letteratura etnologica, la società degli etnologi è sempre tra parentesi, proprio quando si pretende parlare di essa. Queste parentesi erano esplicite un tempo, quando si affermava che questa stessa società non ha niente in comune con le società primitive. Queste parentesi

sono implicite oggi quando si afferma che questa stessa società è soltanto una società tra tante altre, che sicuramente si distingue dalle altre società, ma nella stessa misura in cui queste società già si distinguono le une dalle altre. Il che è manifestamente falso. Se chiediamo all'etnologia qualcos'altro che non delle verghe per fustigare l'arroganza dei nostri co privilegiati, bisognerà pur riconoscere, un giorno o l'altro, che non si può mettere il nostro sistema di parentela sullo stesso piano dei sistemi australiani o del sistema Crow-Omaha. Il nostro sistema non è affatto arbitrario rispetto a forme di sapere da cui non possiamo dissociarci. Su questo punto non dobbiamo cedere al ricatto dell'anti-etnocentrismo che ci distoglie dall'essenziale, che ha quindi un carattere sacrificale e che costituisce la manovra estrema e paradossale, ma logica, di un certo etnocentrismo .

Il pensiero attuale scopre l'enorme quantità di arbitrario che figura nei sistemi culturali. La maggior parte delle proposizioni che costituiscono un simile sistema non possono venire annoverate né nella categoria del vero nel senso della proposizione b), né nella categoria del falso nel senso della proposizione a); rientrano quasi sempre in una terza categoria che non corrisponde a nessuna realtà fuori delle culture che le proferiscono; ad esempio: c) i cugini incrociati hanno una particolare affinità per il matrimonio .

Questa formidabile massa di arbitrario è insomma il 'peccato originale' del pensiero umano che si rivela sempre più, man mano che diventiamo capaci di inventarlo e decifrarlo. Non bisogna biasimare i pensatori che hanno tendenza a minimizzare o anche a perdere completamente di vista le verità e i germi di verità che accompagnano l'arbitrario, ma che sono sommersi sotto la sua valanga. Il 'pensiero simbolico' nel suo insieme è assimilato al mitico; gli si attribuisce, rispetto alla realtà, un'autonomia che taluni stimeranno gloriosa, ma che in fin dei conti si rivela deludente e sterile poiché non ha più

rapporto con la realtà. Il retaggio culturale dell'umanità è oggetto di un sospetto generalizzato. Se ci si interessa di esso è solo per 'demistificarlo', cioè per mostrare che esso si riduce a una qualche combinazione, d'interesse quasi nullo al di fuori dell'occasione che fornisce al demistificatore di ostentare tutta la sua bravura .

L'umanità diviene così vittima di una mistificazione colossale di cui saremmo i primi a smontare i pezzi. A questo nichilismo della cultura si accompagna inevitabilmente un feticismo della "scienza". Se scopriamo il peccato originale del pensiero umano che ha sempre posseduto gli uomini, ciò vuol dire che dobbiamo sfuggire ad esso. Dobbiamo disporre di un pensiero radicalmente diverso, la "scienza", capace infine di scoprire l'assurdità di ogni pensiero anteriore. Poiché sino a poco tempo fa questa menzogna non presentava incrinature di sorta, questa scienza dev'essere interamente nuova, senza legami con il passato, tagliata fuori da qualsiasi radice. Bisogna vedere in essa la pura scoperta di un qualche superuomo senza paragone con i comuni mortali o anche col suo stesso passato. Per trasportarci d'un tratto dall'oscura menzogna ancestrale alla fulgida verità scientifica, questo liberatore dell'umanità ha dovuto tagliare il cordone ombelicale che ci legava alla matrice di ogni pensiero mitico. La nostra scienza dura e pura deve essere il frutto di un 'taglio epistemologico' che nulla annuncia o prepara .

Tale angelismo scientifico dipende da una profonda ripugnanza di origine filosofica e anzi religiosa ad ammettere che il vero possa coesistere con l'arbitrario, fors'anche essere radicato in questo arbitrario. Bisogna ammettere che ci si trova di fronte a una reale difficoltà per le nostre abitudini di pensiero. L'idea che il pensiero vero e quello detto mitico non differiscano essenzialmente l'uno dall'altro ci sembra scandalosa. Forse perché le verità di cui siamo certi sembrano così poco numerose nel campo della cultura che per esse

reclamiamo un'origine trasparente, strettamente razionale e perfettamente dominata . Il dualismo della scienza e della non scienza risale in verità agli inizi dell'era scientifica e ha assunto forme molto varie. Si esaspera man mano che ci si avvicina a una qualsiasi cultura senza riuscire ancora a impadronirci di essa. Ispira a Lévi-Strauss il leggero stupore che abbiamo sopra notato, all'idea che anche i più artificiali tra i sistemi di parentela "tengano accuratamente conto" della verità biologica. In "La pensée sauvage" (Paris, 1962), Lévi-Strauss si sforzerà di formulare tale dualismo in forma molto attenuata e sfumata con i nomi di "pensiero selvaggio" e di "bricolage" da una parte, di "pensiero degli ingegneri" dall'altra .

Abbiamo quindi constatato, in Lévi-Strauss, una tendenza, quasi inevitabile, a mettere da parte le verità, a riservarle sia alla 'natura' sia agli 'ingegneri' del pensiero, sia anche a una imprecisa combinazione dell'una e degli altri chiamata da Lévi-Strauss 'pensiero naturalista'. Nell'articolo sull'analisi strutturale ad esempio, l'autore afferma che bisogna rinunciare al 'pensiero naturalista' per studiare i sistemi di parentela, non perché tale pensiero sia falso, ma piuttosto, a quel che pare, perché è un po' troppo vero e, in quanto tale, non sa tener conto delle fantasie del 'pensiero simbolico'. Per questo l'etnologia strutturale ha qualcosa di temporaneo e di transitorio; non è che una deviazione attraverso il pensiero simbolico, dal quale si prendono in prestito le armi per meglio 'dissolverlo', per far in qualche modo svanire il brutto sogno della nostra cultura e permettere alla natura e alla scienza di darsi la mano .

Tutte queste questioni, naturalmente, convergono su un problema fondamentale: l'origine del pensiero simbolico. Se i sistemi simbolici non sono mai «lo sviluppo spontaneo di una situazione di fatto», se c'è rottura tra la natura e la cultura, la questione dell'origine si pone, e si pone con urgenza. Lévi-Strauss e in genere lo strutturalismo rifiutano di considerare il

problema dell'origine se non in modo puramente formale. Il passaggio dalla natura alla cultura si radica nei «dati permanenti della natura umana»; non si ha motivo di interrogarsi su di esso. Sarebbe questo soltanto un falso problema da cui la vera scienza si tiene lontana. Sono i miti a segnare il passaggio di un qualche evento mostruoso, di una qualche catastrofe gigantesca e chimerica su cui non conviene attardarsi. "Totem e tabù" è solo un mito d'origine, analogo a tanti altri, e l'opera offre solo un interesse di curiosità; conviene trattarlo come tutti gli altri miti .

Occorre qui ricordare una frase già citata da "L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie", sia per quello che riflette delle prospettive che cerchiamo di riassumere, sia per quello che non ne riflette, cioè quell'esitazione, interessante ai nostri occhi, da essa suggerita. Molto eccezionalmente, in questo caso, il problema posto dall'avvento del pensiero simbolico passa per un problema reale, senza che si sappia esattamente se sia già risolto o se sia ancora da risolvere . «Orbene, se è legittimo, e in certo senso inevitabile, fare ricorso all'interpretazione naturalista per cercare di capire l'emergere del pensiero simbolico, una volta dato quest'ultimo, la spiegazione deve cambiare tanto radicalmente natura quanto differisce il nuovo fenomeno da quelli che l'hanno preceduto e preparato» . Il pensiero simbolico è un dato perché cogliamo il suo emergere o, al contrario, perché non lo cogliamo? Questo emergere passa forse inosservato, si tratta cioè di una mutazione silenziosa, come suppongono o affermano numerosi passaggi posteriori, oppure si tratta di un vero evento? La frase precedente sembra orientarsi verso la seconda possibilità: ci autorizza a vedere nell'avvento simbolico una cosa su cui è legittimo e persino inevitabile interrogarsi. Ma quali sono quei fenomeni di cui ci vien detto che hanno «preceduto e preparato» questo avvento? Come va considerata una ricerca che sembra riservata «all'interpretazione naturalista»? Lévi-

Strauss è qui il primo a porre una questione essenziale, anche se solo in modo indiretto e quasi, si direbbe, inavvertitamente. Il lettore sa già che intendiamo rispondere a tale domanda e in che cosa consista la risposta. Si tratta ora di mostrare o perlomeno di suggerire che tale risposta è la sola capace di chiarire le contraddizioni e le "impasses" di un pensiero contemporaneo che gira intorno al colpo di forza originario senza riuscire a dominarlo, che si vieta persino di dominarlo condannandosi al formalismo. Il pensiero simbolico ha origine nel meccanismo della vittima espiatoria. E' quel che abbiamo cercato di dimostrare, in particolare nelle nostre analisi del mito di Edipo e di quello di Dioniso. E' a partire da un "arbitrato" fondamentale che va concepita la presenza simultanea dell'"arbitrario" e del "vero" nei sistemi simbolici. L'uccisione collettiva, si è detto, riporta la calma, in un contrasto prodigioso con il parossismo isterico che la precede; le condizioni favorevoli al pensiero si presentano contemporaneamente all'oggetto più degno di provocarlo. Gli uomini si rivolgono verso il miracolo al fine di perpetuarlo e di rinnovarlo; debbono quindi, in certo modo, "pensarlo". I miti, i rituali, i sistemi di parentela costituiscono i primi risultati di tale pensiero.

Chi dice origine del pensiero simbolico dice anche origine del linguaggio, il vero "fort/da" da cui nasce qualsiasi nominazione, la formidabile alternanza della violenza e della pace. Se il meccanismo della vittima espiatoria suscita il linguaggio, imponendosi esso stesso come primo oggetto, è comprensibile che il linguaggio esprima dapprima la congiunzione del peggio e del meglio, l'epifania divina, il rito che la commemora e il mito che se la rammenta. Per molto tempo il linguaggio resta permeato di sacro e non è senza ragione che pare riservato al sacro e dal sacro concesso.

I significati culturali comportano necessariamente dell'"arbitrario" poiché stabiliscono sfasamenti laddove regnava

la perfetta simmetria, istituiscono differenze in seno all'identico, sostituiscono alla vertigine della reciprocità violenta la stabilità dei significati, da un lato la "peste", per esempio, e dall'altro il "parricidio" e l'"incesto". Tutte le volte che interviene tra quelli che nulla distingue, il meccanismo di discriminazione funziona necessariamente in modo irregolare. E bisogna proprio che funzioni in modo irregolare per funzionare efficacemente, per generare l'unità differenziata di ogni comunità. In seno alla cultura viva gli uomini sono incapaci di riconoscere l'arbitrario dei significati in quanto questi emergono da quel meccanismo misconosciuto .

I meccanismi di discriminazione, di esclusione e di congiunzione che si radicano nel processo fondatore si esercitano dapprima su di esso, e producono il pensiero religioso; ma non sono riservati al religioso; sono i meccanismi di qualsiasi pensiero. Non possiamo permetterci il lusso di respingerli o anche di disprezzarli, perché non ne abbiamo altri. D'altronde, dobbiamo constatare che non sono poi così cattivi; non appena si esercitano altrove che non sul processo originario, anche se sempre in occasione di quest'ultimo, li vediamo mettere in evidenza differenze reali, analizzare correttamente i fenomeni, abbracciare dati che non hanno nulla di relativo, ad esempio quelli della generazione umana. Ciò che ha trasformato questi dati in verità scientifiche non è certamente il fatto che essi sono diventati recentemente "verificabili" in laboratorio. Se sono scientifici oggi, lo sono sempre stati. E' quindi evidente che certe scoperte fondamentali possono rientrare nel puro e semplice 'bricolage' .

Nelle proposizioni religiose, l'errore, certo, trionfa, ma, anche lì, non abbiamo a che fare con l'immaginario puro e la gratuità assoluta quali li concepisce l'arroganza razionalistica e moderna. La religione primitiva non è abbandonata a ubbie, ombre e fantasmi di cui noi ci saremmo liberati. Semplicemente fallisce nell'individuare il meccanismo della

vittima espiatoria, proprio come noi stessi, da sempre, falliamo. E' la perpetuazione di uno stesso fallimento, è un aspetto comune al nostro pensiero e al pensiero primitivo che ci obbliga a giudicare quest'ultimo estremamente diverso dal nostro, mentre in realtà è del tutto simile. L'atteggiamento di condiscendenza nei confronti del primitivo non è altro che primitività perpetuata, cioè un misconoscimento indefinitamente prolungato nei confronti della vittima espiatoria. Il fatto che il processo fondatore assuma nella vita primitiva un ruolo di primo piano, mentre in apparenza si è cancellato dalla nostra, cambia un'enormità di cose nella nostra vita e nella nostra conoscenza, ma assolutamente nulla circa il misconoscimento fondamentale che continua a governarci e a proteggerci dalla nostra stessa violenza, e dal sapere di questa violenza. E' il primitivo perpetuato che ci fa definire fantasmi tutte quelle cose che potrebbero illuminarci, se le osservassimo un po' più da vicino; è il primitivo perpetuato che ci vieta di riconoscere che il falso, anche sul piano religioso, è tutt'altra cosa che un errore grossolano, ed è ciò che impedisce agli uomini di distruggersi a vicenda.

Gli uomini devono alla vittima espiatoria ancor più di quanto non avessimo sinora supposto; le devono sia l'impulso che li trascina alla conquista del reale sia lo strumento di tutte le loro vittorie intellettuali, dopo aver loro fornito la protezione indispensabile sul piano della violenza. I miti del pensiero simbolico fanno pensare al bozzolo filato dalla larva; senza tale riparo essa non potrebbe effettuare la sua crescita.

Per spiegare l'enorme quantità di arbitrario nelle culture primitive, occorre supporle vicine all'arbitrato fondatore più di quanto lo siamo noi stessi, e tale prossimità farà tutt'uno con la loro minore storicità. Si deve supporre che tale arbitrato abbia un carattere sovrabbondante, che genera le differenze a profusione, in un processo di cui le società storiche ci offrono forse un'immagine affievolita ogni volta che dopo un periodo di



caotica agitazione fanno in qualche modo voltafaccia e si immobilizzano in una forma ieratica e irrigidita, fortemente sezionata e compartimentata. Senza chiedere troppo a questa analogia, si può ammettere che le culture dagli incastri complessi, votate a ripetere continuamente il linguaggio del rito e della parentela, sono meno "lontane" - e qui lontananza non va intesa in senso strettamente temporale - da un atto di forza ordinatore delle società più nobili in cui l'elemento sistematico dell'ordine sociale è più attenuato. Se la differenza onnipresente e rigida è madre di stabilità, è certamente sfavorevole all'avventura intellettuale e in special modo al risalire del sapere verso le origini della cultura .

Perché gli uomini facciano scoperte a proposito della loro cultura, occorre che la rigidezza rituale faccia posto all'agilità di un pensiero che usi gli stessi meccanismi del religioso con una scioltezza ignorata dal religioso. Occorre che l'ordine culturale cominci a disfarsi, che l'eccesso di differenze si riassorba senza che tale riassorbimento provochi una violenza di intensità tale da produrre un nuovo parossismo differenziatore. Per ragioni che ci sfuggono, le società primitive non soddisfano mai tali condizioni. Quando il ciclo della violenza prende l'avvio, si richiude così rapidamente, a quanto pare, che sul piano della conoscenza non ne deriva nessuna conseguenza di rilevanza particolare .

L'occidentale e il moderno, invece - le osservazioni precedenti ce l'hanno già suggerito - devono definirsi mediante un ciclo critico di ampiezza e durata eccezionali. L'essenza del moderno consisterebbe in un potere di sistemarsi in una crisi sacrificale sempre aggravata, non certo come in una abitazione tranquilla e senza preoccupazioni, ma senza mai perdere la padronanza che apre possibilità di svelamento

sempre pari, dapprima alla scienza della natura, poi ai significati culturali, e infine all'arbitrato fondatore stesso .

Rispetto alle società primitive, l'estrema riduzione del nostro sistema di parentela costituisce, di per sé, un elemento critico. L'Occidente è sempre in crisi e tale crisi non cessa mai di estendersi e di approfondirsi. Diventa sempre più se stesso man mano che si disgrega la sua essenza etnologica. Ha sempre avuto una vocazione antropologica in senso lato, anche nelle società che hanno preceduto la nostra. E questa vocazione si fa sempre più imperiosa man mano che, in noi e intorno a noi, si esaspera l'elemento ipercritico del moderno . E' la crisi attuale che comanda tutti gli aspetti del sapere, la sua natura polemica, il ritmo del suo avanzare. La nostra vocazione antropologica ci è suggerita dalla natura generale della società occidentale, e tale vocazione si intensifica via via che si accelera la crisi, così come l'inchiesta di Edipo con la crisi tragica che si aggrava. Questa crisi potrebbe ben dettarci tutte le tappe della ricerca, le scoperte successive, l'ordine in cui i presupposti teorici si sostituiscono gli uni agli altri. Una storicità radicale governa tutte le priorità in tutti i campi del sapere, si tratti o meno di ricerca in senso formale .

Come ogni cultura, la nostra si sfalda dalla periferia verso il centro. E' da tale sfaldamento che le scienze sociali in corso di elaborazione traggono partito in modo razionale, sistematico. Sono sempre gli avanzi del processo di decomposizione a divenire l'oggetto della conoscenza obiettiva. Così, le regole positive della parentela, e più generalmente i sistemi di significato, divengono, nell'etnologia strutturale, oggetto di conoscenza positiva .

Ciò che essenzialmente caratterizza l'etnologia strutturale è il fatto di porre l'accento sulla regola positiva. Se il divieto e la regola costituiscono le due facce opposte di uno stesso oggetto, si ha motivo di chiedersi quale sia quella essenziale. Lévi-Strauss formula esplicitamente tale domanda e decide in favore della regola . «L'esogamia ha un valore assai più positivo che negativo, ... afferma l'esistenza sociale altrui, e proibisce il

matrimonio endogamico solo per introdurre, e prescrivere, il matrimonio con un gruppo diverso dalla famiglia biologica; e non certo perché al matrimonio consanguineo si attribuisca una pericolosità biologica, ma perché da un matrimonio esogamico risulta un beneficio sociale» ("Structures élémentaires", cit., p. 595) .

Si possono citare dieci, venti dichiarazioni perfettamente esplicite, la meno importante delle quali, a dispetto del contenuto stesso dell'opera, dovrebbe bastare per provare che, lungi dall'essere segnata dalla « passione dell'incesto», l'opera di Lévi-Strauss è notevole per il modo in cui sdrammatizza il problema: «La proibizione non è concepita in quanto tale, e cioè sotto il suo aspetto negativo; essa non è altro che l'inverso o la contropartita, di un obbligo positivo, il solo vivo e presente nella coscienza.. .

«Infatti si tratta di proibizioni solo a titolo secondario e derivato: prima di essere un divieto che investe una certa categoria di persone, esse costituiscono una prescrizione che ne ha di mira un'altra. Quanto più chiaroveggente di tanti commenti contemporanei è la teoria indigena! Nella sorella, nella madre o nella figlia non c'è nulla che le squalifichi tali. L'incesto è socialmente assurdo prima di essere moralmente colpevole.. .

«La proibizione dell'incesto non è tanto una regola che vieta di sposare la madre, la sorella o la figlia, quanto invece una regola che obbliga a dare ad altri la madre, la sorella o la figlia» ("Structures élémentaires", cit., p. 596) .

Noi stessi abbiamo già risolto tale questione di priorità e l'abbiamo risolta in un senso inverso da Lévi-Strauss: è il divieto che viene prima. Questo primato del divieto ci è dettato dall'insieme della soluzione proposta. Lo scambio positivo non è che l'inverso della proibizione, il risultato di una serie di manovre, di "avoidance taboos", destinati a evitare, tra i maschi, le occasioni di rivalità. Terrificati dalla cattiva

reciprocità endogamica gli uomini indietreggiando sprofondano nella buona reciprocità dello scambio esogamico. Non c'è da stupirsi se in un sistema dal funzionamento armonioso, man mano che si attenua la minaccia, la positività della regola passa in primo piano. Tuttavia, nel loro principio, le regole matrimoniali somigliano a quelle figure di balletto perfettamente geometriche e regolate che effettuano a loro insaputa, sotto l'influenza di sentimenti negativi del tutto estranei all'arte della danza, quali la gelosia o il dispetto amoroso, i personaggi della commedia classica .

Lévi-Strauss ha certo ragione di minimizzare il ruolo della fobia e delle titillazioni corrispondenti, che costituiscono anch'esse, almeno in quanto fenomeni culturali, manifestazioni di "crisi". Ciò non vuol dire che il divieto non venga prima. Per concludere la disputa in suo favore, basta constatare che la soluzione inversa trasforma in problema insolubile l'inserimento della nostra stessa società nel panorama etnologico universale .

Se facciamo della regola l'elemento essenziale, strappiamo all'umanità una società, la nostra, priva di regole positive, effettivamente limitata al divieto esogamico essenziale. Lo strutturalismo afferma volentieri che la nostra società non ha nulla di singolare, ma, ponendo l'accento sulla regola, le conferisce in ultima analisi una singolarità inaudita e assoluta. Tentare di mettere questa società all'ultimo posto è sempre anche metterla al primo, mediante un processo di autoesclusione che in ultima analisi rientra nel sacro. Per fare di noi degli uomini come gli altri, bisogna abbandonare l'ordine di priorità di Lévi-Strauss, e bisogna rassegnarsi alla singolarità "relativa" della nostra società . Perché Lévi-Strauss dà la priorità alla regola? Egli scopre il metodo che permette di sistematizzare le strutture della parentela. Può così strappare all'impressionismo un settore dell'etnologia. Tutto è implicitamente subordinato a tale compito. La priorità del

sistema sul divieto esprime la scelta dell'etnologia da parte dell'etnologo stesso. Si possono dunque enumerare molte ragioni ma, in definitiva, si riducono tutte ad una sola, che è la storicità del sapere in corso di elaborazione. La regola positiva arriva per prima a maturazione. Il momento dello strutturalismo è quello in cui i sistemi crollano un po' dappertutto. Bisogna che il sapere sgomberi le rovine prima che il divieto, come la roccia che affiora sotto la sabbia, si mostri allo scoperto, prima che si imponga di nuovo e stavolta in ciò che ha di essenziale. La prova che il divieto è primo sta nel fatto che è anche ultimo, che sussiste fino al momento più critico della crisi, anche quando il sistema è scomparso. Il divieto non è ancora uscito dall'ombra. Rimane in un ritiro sacrificale che protegge le differenze essenziali e si prolunga ai giorni nostri nella fanfaronata della trasgressione. Tutti gli sforzi per accedere all'essenza e all'origine della cultura a partire dal divieto sono sempre falliti; e nella misura in cui non fallivano sono rimasti sterili non sono stati capiti. E' il caso, anzitutto, di "Totem e tabù". In quest'opera, Freud afferma esplicitamente la priorità del divieto sulla regola esogamica. Lungi dal rimanere impensato, il metodo d'approccio che adotterà Lévi-Strauss è formalmente respinto: «Quando attribuiamo le restrizioni sessuali esogamiche a intenzioni legislative, noi non spieghiamo per quali motivi tali istituzioni sono state create. Da dove venga, in ultima analisi, la fobia dell'incesto che deve essere considerata la radice dell'esogamia».

Primo è il divieto ma, come si vede, questa priorità è pensata sempre in termini di 'fobia'. Per interrogarsi sull'origine del divieto nel contesto delle recenti scoperte, bisogna operare un 'ritorno a Freud', ma senza rinunciare alla prospettiva strutturalista.

Sembra sia proprio quel che intendono fare Jacques Lacan e coloro che si raccolgono intorno a lui quando adottano la

parola d'ordine del 'ritorno a Freud'. L'impresa è essenziale e il fatto stesso di concepirla è importante, ma, secondo noi, è votata al fallimento se s'intende il 'ritorno a Freud' come un ritorno alla psicoanalisi. Lévi-Strauss ha dimostrato che la famiglia elementare deve essere pensata a partire dal sistema di parentela. Questo capovolgimento metodologico rimane valido se si dà priorità non più al sistema ma al divieto. Come abbiamo detto sopra, bisogna pensare la famiglia in funzione del divieto e non il divieto in funzione della famiglia. Se c'è uno strutturalismo essenziale, è lì che si trova, e perciò crediamo che non vi sia una lettura strutturalista della psicoanalisi. E' proprio quel che intendevano dimostrare le analisi dei nostri ultimi due capitoli. Qualsiasi confronto tra lo strutturalismo e la psicoanalisi deve comportare lo scoppio e la liquidazione di quest'ultima e allo stesso tempo la liberazione di intuizioni freudiane essenziali, il mimetismo delle "identificazioni", l'omicidio collettivo di "Totem e tabù". Lacan si volge invece verso i grandi concetti psicoanalitici, e particolarmente verso il complesso di Edipo, di cui, a quanto pare, vorrebbe fare la molla di ogni strutturazione, di ogni introduzione all'ordine simbolico. Ora, è proprio quel che la nozione freudiana non permette assolutamente, quale che sia la salsa con cui si decide di condirlo. Pur dichiarando un'estrema fedeltà alla benché minima parola di Freud, si arriva a scartare tacitamente tutti i testi che definiscono il complesso. E a torto, del resto, poiché ci si lascia sfuggire le intuizioni reali ma niente affatto 'edipiche' di cui sono pieni quei testi. Bisogna ricordarsi che al di fuori di questi stessi testi e di altri della stessa impronta, non vi è nulla in Freud che giustifichi il ruolo di "deus ex machina" universale attribuito al complesso di Edipo. Se non ci si basa né sui testi del maestro, né su una chiara e coerente rettifica di essi, né su letture etnologiche di nessun tipo, bisognerebbe spiegare perché ancora si voglia fare del «complesso di Edipo», anche in

forma estremamente rarefatta, mallarmeizzata e in ultima analisi inafferrabile, «il re e padre» di ogni cosa .

Questo fallimento iniziale e fondamentale si ripercuote naturalmente un po' dappertutto. Ed è un peccato poiché gli effetti speculari che si moltiplicano nel mondo contemporaneo e che generalmente passano inosservati qui sono individuati ed esaminati. Sfortunatamente, vengono definiti "immaginari" e li si riallaccia a una teoria del narcisismo, vale a dire a un desiderio che cercherebbe dappertutto il proprio riflesso. Noi stessi vediamo nel narcisismo freudiano come pure nel narcisismo letterario che gli fa eco, nell'800 e nel '900, il mito accreditato da un desiderio che ormai non ignora più che per impadronirsi dell'oggetto occorre sempre dissimulare le proprie sconfitte, pretendersi sempre già possessori di quella superba autonomia che in realtà si cerca disperatamente nell'altro. Il narcisismo è un'inversione della verità. Ci si dichiara tentati dallo "stesso" e delusi dal "tutto diverso", mentre in realtà è il "tutto diverso" che tenta e lo "stesso" che delude, o meglio tutto ciò che si scambia per tale in entrambi i casi, una volta che il mimetismo si è chiuso nella reciprocità violenta e non può più attaccarsi che al suo antagonista; solo ciò che gli è d'ostacolo può ormai interessarlo .

La chiave delle strutturazioni va ricercata in ogni trascendenza in cui s'incarna ancora l'unità della società e non in quel che disfa tale trascendenza, la cancella e la distrugge, immergendo di nuovo gli uomini nella "mimesis" della violenza infinita. La crisi permanente del mondo moderno conferisce sicuramente a talune delle opinioni neofreudiane una verità parziale, indiretta, relativa; il progetto, nel suo insieme, prende nondimeno sistematicamente le cose alla rovescia. Non permette di cogliere nemmeno le strutture sincroniche; una reale percezione rivelerebbe il proprio aldilà e, con esso, la pertinenza di un tentativo come quello di "Totem e tabù". L'attaccamento dogmatico al formalismo tradisce sempre

un'impotenza a leggere completamente la forma. O si resta fedeli alla psicoanalisi e ci si situa al di qua della rivoluzione lévi-straussiana nell'ordine della parentela, oppure si rinuncia alla psicoanalisi per portare questa rivoluzione nel cuore stesso del divieto, e si ritroverà l'origine come problema reale, e si rimetterà in cantiere l'impresa inaugurata da "Totem e tabù" .

Come sempre quando progredisce, il pensiero è oggi malato; presenta segni patologici incontestabili nei rarissimi punti dove rimane "vivo". Il pensiero è preso in un cerchio, il cerchio stesso che già Euripide descriveva nella sua opera tragica. Il pensiero si vorrebbe fuori dal cerchio mentre in realtà vi affonda sempre più. Man mano che il raggio diminuisce, il pensiero circola sempre più veloce in un cerchio sempre più ridotto, il cerchio stesso dell'ossessione. Ma non c'è ossessione che sia "pura e semplice" come se l'immagina l'anti-intellettualismo timorato che si estende a perdita d'occhio. Non è uscendo dal cerchio che il pensiero gli sfuggirà, bensì arrivando al centro, se può, senza cadere nella follia .

Per il momento il pensiero asserisce che non vi è centro e cerca di uscire dal cerchio per dominarlo dall'esterno. E' appunto questa l'impresa dell'"avanguardia" che vuole sempre purificare il proprio pensiero per sfuggire al cerchio del mito, e si renderebbe totalmente inumana se potesse farlo. Siccome è stretta dal dubbio, cerca sempre di rafforzare il 'coefficiente di scientificità'; per non vedere che le basi vacillano si corona di teoremi piuttosto ostici; moltiplica le sigle incomprensibili; elimina tutto ciò che ancora somiglia a una ipotesi intelligibile. Scaccia spietatamente dagli augusti sagrati l'ultimo scoraggiato onest'uomo .

Quando arriverà al centro, il pensiero avvertirà la vanità di questi ultimi riti sacrificali. Vedrà che il pensiero mitico non differisce essenzialmente dal pensiero che critica i miti e risale verso l'origine dei miti. Il che non significa che tale pensiero sia sospetto nel suo principio, anche se non arriva mai a mondarsi



completamente dall'impregnazione mitica; e non significa neppure che quel suo risalire non sia "reale". Non è necessario inventare un nuovo linguaggio. Non preoccupiamoci: la 'ricerca' è destinata a concludersi, questo vagare non durerà per sempre. Di giorno in giorno diventa già più facile pensare, o forse è più difficile non pensare: gli schermi sacrificali che dissimulano ancora la verità non cessano di logorarsi e si logorano per gli sforzi antagonistici che facciamo per rinforzarli e assumerli di nuovo. La ricerca è sul punto di concludersi, un po' perché i risultati delle controversie sono accuratamente immagazzinati, sistematizzati e razionalizzati, un po' perché la torre di Babele del sapere positivo sta dando la scalata al cielo - ma soprattutto perché questa stessa torre di Babele sta crollando, perché più niente ormai è in grado di arrestare la rivelazione plenaria della violenza, neppure la violenza stessa, privata dagli uomini stessi e dal gigantesco accrescimento dei suoi mezzi del libero giuoco che assicurava un tempo l'efficacia del meccanismo fondatore e la rimozione della verità. L'insidia che l'Edipo occidentale si è tesa da sé sta richiudendosi, e proprio nel momento preciso in cui la "ricerca" si conclude, perché l'insidia e la ricerca sono, anche qui, una cosa sola .

La violenza ormai regna apertamente su tutti noi, nella forma colossale e atroce dell'armamento tecnologico. Ed è questa, ci dicono gli 'esperti', senza neanche batter ciglio e come se si trattasse della cosa più naturale, che tiene relativamente a bada il mondo intero. Il "senza misura" della violenza, per molto tempo ridicolizzato e misconosciuto dai furbi del mondo occidentale, è riapparso in forma inaspettata all'orizzonte della modernità. L'assoluto un tempo divino della vendetta ritorna a noi, sulle ali della scienza, esattamente cifrato e misurato. Ed è ciò, ci dicono, che impedisce alla prima società planetaria di autodistruggersi, società che già riunisce o riunirà domani l'intera umanità .

Si direbbe che gli uomini si pongano da soli ovvero siano posti, dalla violenza o dalla verità stessa, di cui si fanno i vessilliferi, davanti a questa stessa violenza e a questa stessa verità, davanti alla scelta, per la prima volta esplicita e anche perfettamente scientifica, tra distruzione totale e rinuncia totale alla violenza .

Può darsi non sia il caso a far coincidere questi eventi notevoli col progresso finalmente reale delle scienze dette umane, con il lento ma inesorabile risalire del sapere verso la vittima espiatoria e le origini violente di ogni cultura umana .

Lo strutturalismo etnologico individua dappertutto le differenze. A guardare le cose superficialmente, si potrebbe vedere in esso unicamente l'antitesi pura e semplice di un'etnologia più vecchia, quella di Lévy-Bruhl, che non vedeva differenze da nessuna parte. Credendo di scoprire la 'mentalità primitiva' in certi aspetti dei miti e del religioso, Lévy-Bruhl postulava, negli aborigeni australiani ad esempio, una permanente impotenza a differenziare. Li immaginava a malapena capaci di distinguere gli uomini dai canguri. Lo strutturalismo replica che sui canguri gli Australiani hanno un bel po' di cose da insegnare agli etnologi .

Si ha talvolta l'impressione che per l'etnologia del '900 sia come per le teorie estetiche e per la moda in genere. Ai primitivi di Lévy-Bruhl, perduti nei vapori di una qualche mistica stupefazione, succedono i giocatori di scacchi dello strutturalismo, 'bricoleurs' di sistemi imperturbabili come Paul Valéry mentre manipola la "Jeune Parque". Si oscilla sempre fra estremi che cercano di darsi l'illusione del cambiamento con eccessi sempre meno redditizi, e che, in realtà, non cambiano mai molto .

E' vero che il pensiero primitivo ha due poli, la differenza e la nondifferenza. In un caso come nell'altro ci si interessa di uno solo dei due e si respinge sistematicamente quel che gravita intorno all'altro. In etnologia, però, l'alternanza non è

semplicemente ripetitiva . Non si possono mettere Lévy-Bruhl e lo strutturalismo sullo stesso piano perché le strutture differenziate hanno un'autonomia concreta, una realtà testuale che il sacro non ha, o che ha sempre solo in apparenza. L'analisi strutturale non può leggere tutto ma quello che legge lo legge benissimo; ha un valore scientifico indipendente cui, certo, non può aspirare l'opera di Lévy-Bruhl .

Perché è così? Perché il sacro è anzitutto la distruzione violenta delle differenze e tale non-differenza non può apparire nella struttura in quanto tale. Può apparire, come si è visto nel capitolo 2, solo sotto le spoglie di una nuova differenza, equivoca forse, duplice, molteplice, fantastica, mostruosa, ma, malgrado tutto, significativa. In "Mythologiques", i mostri compaiono accanto ai tapiri e ai pecari come se si trattasse di specie simili alle altre. E in un certo senso non si tratta di nient'altro. Tutto ciò che tradisce il giuoco della violenza, nei miti, in quanto questo giuoco distrugge e produce i significati, non può esser letto direttamente. Tutto ciò che fa del mito la narrazione della propria genesi costituisce soltanto un tessuto di allusioni enigmatiche. Lo strutturalismo non può penetrare tale enigma perché s'interessa soltanto dei sistemi differenziali, perché, alla lettera, non esistono che sistemi differenziali .

Fintanto che il senso 'gode buona salute', è assente il sacro; è fuori dalla struttura. L'etnologia strutturale non l'incontra sulla sua strada. Lo strutturalismo fa scomparire il sacro. Non bisogna rimproverargli questa scomparsa. Essa è in se stessa un progresso reale perché, per la prima volta, è completa e sistematica. Pur accompagnandosi a un partito preso ideologico, non ne deriva in alcun modo. Lo strutturalismo costituisce un momento negativo ma indispensabile nella scoperta del sacro. Permetterà di sfuggire all'inestricabile mescolanza di un tempo. Grazie a esso, diviene possibile articolare la finitezza del senso, della struttura, sull'infinito del

sacro, inesauribile serbatoio in cui ricadono e da cui escono di nuovo tutte le differenze .

Si sa ora che il sacro regna incontestato dovunque l'ordine culturale non ha mai funzionato, non ha cominciato a funzionare o ha cessato di funzionare. Regna anche sulla struttura, la genera, l'ordina, la sorveglia, la perpetua, o invece la strapazza, la decompone, la metamorfosa e la distrugge secondo i suoi minimi capricci, ma non è presente nella struttura nel senso in cui è ritenuta presente in qualunque altro posto . Lo strutturalismo rende tutto ciò manifesto ma non può dirlo poiché resta anch'esso chiuso nella struttura, prigioniero del sincronico, incapace di scoprire il mutamento come violenza e terrore della violenza. E' un limite che lo strutturalismo non supera. Ed è questo limite che gli fa trovare del tutto naturale la scomparsa del sacro. Non può rispondere a coloro che chiedono: «Dove è andato a finire il sacro?», come non può rispondere a coloro che gli rimproverano di abusare delle opposizioni duali. Ci sarebbe da rispondere che, in un conflitto, non vi sono mai più di due antagonisti, o di due partiti antagonisti. Non appena ne compare un terzo, gli altri due si mettono d'accordo contro di lui oppure questi si mette d'accordo con uno dei due

Si rimprovera allo strutturalismo la sua 'monotonia', come se i sistemi culturali esistessero per la distrazione degli esteti, come se si trattasse di specie di chitarre, forse, il cui registro non potrebbe limitarsi alle due corde che pizzica sempre lo strutturalista. Si sospetta lo strutturalismo di suonare male la chitarra culturale. Lo strutturalismo non può rispondere perché non può spiegarsi la differenza tra i sistemi culturali e le chitarre .

Per superare i limiti dello strutturalismo bisogna premere sulle significazioni sospette, quelle che significano a un tempo troppo e troppo poco, per esempio i gemelli, le malattie, ogni forma di contagio e di contaminazione, gli inesplicabili

rovesciamenti del significato, le crescite e le decrescite, le escrescenze e le deformazioni, il mostruoso, il fantastico in tutte le sue forme. Senza dimenticare, naturalmente, né le trasgressioni sessuali e altre, né gli atti di violenza, né, si capisce, le eccezioni, specie quando si verificano di fronte all'unanimità esplicita di una comunità.

Sin dalle prime pagine di "Le cru et le cuit" (Paris, 1964), vediamo moltiplicarsi i segni della genesi mitica: l'incesto, la vendetta, il tradimento ad opera sia di un fratello, sia di un cognato, le metamorfosi e le distruzioni collettive, preliminari ad atti di fondazione e di creazione, il tutto attribuito a eroi culturali offesi. In un mito bororo (M 3), il sole ordina a tutto un villaggio di attraversare un fiume su una passerella troppo fragile. Tutti restano uccisi tranne l'eroe culturale «la cui marcia era stata ritardata per la deformità delle gambe». Unico sopravvissuto, l'eroe risuscita le vittime in forma differenziata: «Quelli che furono trascinati dai gorgi ebbero i capelli ondulati o ricciuti; quelli che annegarono in acque calme ebbero i capelli fini e lisci». Li fa tornare a gruppi separati e su base selettiva. In un mito tenetehara (M 15), l'eroe culturale, furibondo di vedere il figlioccio espulso da un villaggio i cui abitanti sono imparentati con lui gli ordina: «di raccogliere delle piume e di ammucchiarle attorno al villaggio. Quando ce ne furono abbastanza, vi appiccò il fuoco. Circondati dalle fiamme, gli abitanti correvano qua e là senza poter fuggire. A poco a poco le loro grida diventavano grugniti: infatti, tutti si tramutarono in pecari e in altri maiali selvatici, e quelli che riuscirono a raggiungere la foresta furono gli antenati dei maiali selvatici di oggi. Tupan fece del figlioccio Maranaywa il Signore dei maiali». In un'interessante variante, l'eroe culturale «proietta all'interno nubi di fumo di tabacco. Gli abitanti ne sono storditi, e quando il demiurgo grida loro: 'Mangiate il vostro cibo', credono di capire che ordini loro di copulare:

«così si diedero agli atti d'amore lanciando i soliti grugniti. Si trasformarono tutti in maiali selvatici» .

Si vede qui chiaramente il significato 'mistico' del tabacco, o della droga in generale, nella pratica sciamanica e altrove. L'effetto del tabacco rafforza la vertigine della crisi sacrificale; alla reciprocità violenta del «correre qua e là» nel primo mito, si aggiunge la promiscuità sessuale nel secondo, frutto di una perdita esplicita dei significati.. .

Se Lévi-Strauss non vede qui la crisi sacrificale, vede benissimo che si tratta di produrre, se non di produrre di nuovo i significati: «E' chiaro che i miti da noi confrontati offrono altrettante soluzioni originali per risolvere il problema del passaggio dalla quantità continua alla quantità discreta» (p. 61). Si tratta quindi proprio di 'macchine per significare' poiché, «in qualsiasi sfera, è soltanto a partire dalla quantità discreta che si può costruire un sistema di significati» (ibidem) . Ma Lévi-Strauss intende sempre la produzione del senso come un problema puramente logico, una mediazione simbolica. Il giuoco della violenza resta dissimulato. Non è soltanto per evocare il lato 'affettivo' del mito, il suo terrore e il suo mistero, che bisogna ritrovare questo giuoco. E' perché esso svolge sotto ogni aspetto il ruolo principale, anche quello della logica e dei significati. E' a esso che si riferiscono tutti i temi; esso solo può conferire loro un'assoluta coerenza integrandoli a una lettura stavolta davvero tridimensionale perché, senza mai perdere la struttura, essa ritrova la genesi ed è la sola che possa conferire al mito una funzione fondamentale .

Il metodo di analisi elaborato nei nostri primi capitoli, a partire dalla tragedia greca, sinora non è servito ad altro, perlomeno in esempi un po' elaborati, che a decifrare i miti di cui queste tragedie costituiscono già una prima decifrazione. Per concludere il presente capitolo, tenteremo di dimostrare che tale metodo conserva tutta la sua efficacia al di fuori della tragedia e della mitologia greca .

Dato che gli ultimi due capitoli sono stati almeno in parte dedicati alle proibizioni dell'incesto e alle regole matrimoniali, ora anch'esse ricollegate, per ipotesi, alla violenza fondatrice, sarebbe interessante trovare un mito che confermi tale genesi e con essa l'insieme delle ipotesi. Il mito che ora analizzeremo, preso dagli Indiani Tshimshian che abitano la costa canadese del Pacifico, permetterà forse di raggiungere questo duplice obiettivo (52) .

Un giovane principe s'innamora della figlia del fratello di sua madre, cioè della sua cugina incrociata. Per crudele vanità questa esige che egli le provi la sua passione sfigurandosi. Il giovane si sfregia successivamente la guancia sinistra e la guancia destra. La principessa lo respinge ridendo della sua bruttezza. Disperato, il principe fugge, pensando ormai soltanto a morire. Arriva finalmente dalle parti del "Capo Pestilenza, signore delle deformità". Vicino al Capo si stringe un popolo di cortigiani, tutti invalidi e mutilati; bisogna evitarne il contatto poiché rendono "simili" a sé quelli che rispondono ai loro richiami. Il principe si guarda bene dal rispondere. Il Capo Pestilenza accetta allora di rifargli una bellezza superiore a quella perduta. Il postulante viene messo a bollire in una pentola magica da cui non escono che ossa sbiancate e ripulite sulle quali la figlia del Capo salta a più riprese. Il principe risuscita, radioso di bellezza .

E' ora la volta della principessa di invaghirsi di suo cugino. Ed è la volta del principe di esigere dalla cugina ciò che questa aveva prima preteso da lui. La principessa si sfregia i due lati del viso e il principe la respinge con disprezzo. Desiderosa anche lei di recuperare la sua bellezza, la fanciulla si reca dal Capo Pestilenza, ma i cortigiani la chiamano e lei risponde ai loro inviti. Liberi allora questi storpi di rendere la sventurata principessa "simile" a loro, e peggio ancora: le spezzano le ossa, le dilanano le membra, la buttano fuori per lasciarcela morire .

Il lettore avrà riconosciuto via via numerosi temi che le analisi precedenti hanno dovuto rendergli familiari. Tutti i personaggi del mito ne sfigurano altri, esigono che si sfigurino, tentano invano di sfigurarli, o anche si sfigurano da soli, e tutto ciò, alla fin fine, "è la stessa cosa". Non si può esercitare la violenza senza subirla, questa è la legge della reciprocità. Tutti, nel mito, si rendono "simili" gli uni agli altri. Il pericolo che minaccia i visitatori del Capo Pestilenza ad opera del suo popolo di storpi ripete il rapporto tra i due cugini. La pestilenza e la mutilazione non designano altro che una sola e stessa realtà: la crisi sacrificale .

Nel rapporto tra il principe e la principessa, prima è la donna ad avere la meglio e l'uomo la peggio; è lei a incarnare la bellezza e l'uomo la bruttezza; chi non desidera è lei, chi desidera è l'uomo. I rapporti sono poi rovesciati. Vi sono qui differenze che si aboliscono, una simmetria che non cessa di generarsi ma che non è mai reperibile partendo dai momenti sincronici; si riesce a coglierla solo addizionando i momenti successivi. Sta proprio qui la non-differenza della crisi sacrificale, la verità per sempre inaccessibile ai due partner che vivono il rapporto sotto forma di differenza oscillante. La simmetria delle due parti del viso, tagliuzzate ogni volta l'una dopo l'altra, sottolinea e ripete la simmetria del rapporto totale. Da entrambe le parti, eccetto la conclusione, si ritrovano gli stessi dati, ma mai nello stesso momento . Tra i due cugini e il popolo del Capo Pestilenza si ha lo stesso rapporto che esiste tra i protagonisti dell'"Edipo re" e i Tebani ammalati di peste. Si può sfuggire al contagio solo evitando di rispondere al richiamo dei fratelli nemici. Al livello dei cortigiani, vale a dire della collettività, il mito parla obiettivamente; fa quel che abbiamo fatto noi stessi nei nostri primi capitoli; esso 'cortocircuita' la differenza oscillante, e ha il diritto di farlo, dato che questa si riduce all'identità; la mutilazione reciproca appare direttamente come perdita di differenze, come un "divenire



simile" nelle mani di persone che la violenza ha già rese tutte simili le une alle altre. Come dubitare a questo punto che non si tratti della crisi sacrificale dal momento che questo "divenire simile" è nello stesso tempo un divenire mostruoso. Gli storpi sono non solo i "doppi" gli uni degli altri, sono anche dei "mostri", come è di regola in ogni crisi sacrificale .

La mutilazione simboleggia in maniera straordinaria il lavoro della crisi; è chiaro, infatti, che questa deve essere interpretata a un tempo come creazione del deforme, dell'orribile, e come eliminazione di tutto ciò che distingue, di tutto ciò che supera, di tutto ciò che risalta. Il processo in questione rende uniformi gli esseri, abolisce ciò che li differenzia "ma senza sfociare nell'armonia". Nell'idea di mutilazione che deforma e che imbruttisce, l'opera della violenza reciproca è espressa e condensata con tale forza da ridiventare insolita, indecifrabile, mitica .

Lévi-Strauss che si occupa del nostro mito in "La Geste d'Asdiwal", lo definisce un «orribile romanzetto». Diciamo piuttosto che è uno straordinario romanzo sull'orrore dei rapporti tra gli uomini nella violenza reciproca. Bisogna tenere a mente la parola "romanzo". Benché estraneo al mondo occidentale, il mito fa scattare nel rapporto dei due cugini una molla che è poi quella dell'antagonismo tragico o del malinteso comico nel teatro classico, ma che somiglia anche molto all'amore-gelosia del romanzo moderno, da Stendhal, a Proust e a Dostoevskij. Non si finirebbe più di rilevare le lezioni che si dissimulano dietro l'apparente stravaganza dei suoi temi . Il principe e la principessa reclamano e ottengono l'uno dall'altra la stessa perdita violenta di differenza che i cortigiani fanno subire a coloro che sono tanto pazzi da unirsi a loro. Tutte le differenze si cancellano e scompaiono, nel mito, ma, sotto un altro profilo, continuano tutte a sussistere. Il mito, in verità, non ci dice mai che non vi è differenza tra i cortigiani e i due cugini, né soprattutto tra i due cugini stessi. Non soltanto il

mito non dice niente di simile ma nella sua conclusione rompe definitivamente la simmetria tra il principe e la principessa, afferma apertamente la preminenza della differenza .

Non vi è niente, nei rapporti tra il principe e la principessa che giustifichi questa perdita di simmetria, tranne il fatto che, sempre come nel caso di Edipo, «ha cominciato la principessa». Questa identificazione dell'origine, nell'ordine della violenza impura, non è mai veramente soddisfacente. Ci troviamo quindi ad affrontare, ancora una volta, la contraddizione dell'"Edipo re" e delle "Baccanti". L'analisi dei rapporti rivela una costante erosione di tutte le differenze, l'azione mitica tende verso la simmetria perfetta di rapporti indifferenziati. Ma, in fin dei conti, è tutta un'altra storia quella che ci racconta il mito. E' anzi una storia esattamente opposta. La dissimmetria del messaggio si oppone, anche qui, a una simmetria addirittura rigogliosa su tutti gli altri piani. Tutto ci suggerisce che tale contraddizione è da attribuirsi all'evento dissimulato dietro alla conclusione del mito, all'uccisione della principessa la quale, con ogni evidenza, svolge il ruolo della vittima espiatoria. Anche qui l'unanimità meno uno della violenza collettiva fonda le differenze mitiche, anch'esse derivate da una indifferenziazione violenta che resta dappertutto visibile nel mito . La violenza subita dalla principessa ad opera dei cortigiani è simile a tutte quelle che precedono, e nondimeno radicalmente diversa, in quanto decisiva, terminale; stabilizza definitivamente, tra i due protagonisti, una differenza che avrebbe dovuto continuare a oscillare. E' l'intera folla dei cortigiani, ossia tutta la comunità in crisi, che si precipita sulla principessa e la dilania con le sue mani; tutte le caratteristiche dello "sparagmos" dionisiaco sono presenti; è proprio il linciaggio fondatore, in quanto unanime, che qui ritroviamo . Il ritorno all'armonia differenziata è fondato sull'espulsione arbitraria della vittima espiatoria. Benché venga "prima" nella sequenza mitica, essendo parzialmente annessa al giuoco della

reciprocità, la metamorfosi del principe appartiene anch'essa alla violenza fondatrice, ne è l'altra faccia: il ritorno al benefico "dopo" il parossismo del malefico. Ecco perché tale metamorfosi è essa pure ricca di elementi che designano e mascherano il meccanismo della vittima espiatoria. La strana tecnica della metamorfosi felice somiglia a un sogno di iniziazione sciamanica. Non mancano gli esempi, nel folklore americano, di morti che risuscitano perché qualcuno salta o cammina sul loro cadavere o sulle loro ossa (53). Questa tecnica va forse ravvicinata a una pratica obbligatoria di certi riti sacrificali, che consiste, come si è già visto, nel calpestare sia la vittima stessa, sia la tomba in cui è stata sepolta (54). D'altra parte va notato che la metamorfosi si effettua cominciando dalle ossa sbiancate e ripulite, cioè al di là di ogni decomposizione malefica (55). La metamorfosi del principe è passaggio attraverso la morte; è il felice risultato di una violenza suprema, quella dell'unanimità ritrovata: la riconquista della bellezza fa tutt'uno con il rinnovamento dell'ordine culturale. In quanto al Capo Pestilenza, egli incarna tutti gli aspetti successivi della violenza. Signore delle deformità e della metamorfosi, arbitro sovrano del giuoco supremo, è l'equivalente del Dioniso delle "Baccanti". Tutte le differenze significative del mito, tra i protagonisti e i cortigiani anzitutto, la differenza di sesso tra gli stessi protagonisti, la determinazione che fa di loro dei cugini incrociati, tutto è radicato nella violenza fondatrice. L'azione mitica, il processo di indifferenziazione violenta, viola necessariamente la norma instaurata dal mito, la differenza, non più solo significativa ma normativa, che ingiunge di far sposare tra di loro i cugini incrociati di sesso diverso. Combinazione instabile di indifferenziazione e di differenza, il mito si presenta per forza di cose come infrazione alla regola da esso instaurata, instaurazione della regola da esso infranta. E' proprio così che lo presentava a Franz Boas il suo informatore. Dopo la sventura

occorsa alla principessa, questi affermava, si danno in sposo le ragazze ai loro cugini senza tener conto delle loro preferenze personali . Niente, d'altra parte, è più interessante che il confrontare il nostro mito col rituale dei matrimoni tra cugini incrociati nelle famiglie principesche del popolo tshimshian: «Quando il principe e la principessa sono stati uniti, la tribù dello zio del giovane comincia a muoversi; allora si muove anche la tribù dello zio della ragazza, e tra le due si ha un combattimento. I due gruppi si scagliano pietre, e sono molte le teste colpite sia dall'una sia dall'altra parte. Le cicatrici delle ferite... [sono] come le prove del contratto» (56) . Finora, la presenza della crisi sacrificale dietro al mito era per noi soltanto un'ipotesi: significato reale che è indispensabile postulare dietro al significante della mutilazione. Il mito matrimoniale conferma tale ipotesi dando un posto alla violenza in questione, violenza rituale, certo, ma perfettamente reale e manifestamente legata al tema della mutilazione nel mito: "I due gruppi si scagliano pietre e sono molte le teste colpite sia dall'una sia dall'altra parte". Ci immaginiamo volentieri un Cervantes o un Molière del '900 che nel bel mezzo di tutti questi lanci di pietre tshimshian inserisce un devoto contemporaneo del puro 'significante' per provargli che talune metafore sono più efficaci delle altre. Gli Indiani non ne dubitano: "Le cicatrici delle ferite sono come le prove del contratto", dell'unione che ci si prepara a consacrare. Il carattere sacrificale di tale violenza è nettamente confermato da un fatto supplementare comunicato a Franz Boas da un secondo informatore indigeno. Presso i Niqa, le cui usanze matrimoniali sono analoghe a quelle dei Tshimshian, la battaglia tra i due gruppi può raggiungere tale intensità che uno degli schiavi che si battono al servizio del fidanzato talvolta si fa uccidere. Non c'è qui un dettaglio che non riveli il sacrificio, non certo nella debita forma ma in maniera implicita, che risulta poi essere la più rivelatrice. Si sa in anticipo a quale

dei due gruppi apparterrà la vittima. Si sa in anticipo che si tratterà di uno schiavo e non di un uomo libero, cioè di un membro 'con tutti i diritti civili' della comunità: la morte non dovrà essere vendicata; non rischia di scatenare una 'vera' crisi. Benché prevista, questa morte serba un che di aleatorio che ricorda lo scattare, sempre imprevedibile, del meccanismo della vittima espiatoria. Non capita sempre che muoia un uomo. E se muore, si ravvisa in ciò un segno favorevole: gli sposi non si separeranno mai .

Nelle diverse mutilazioni del mito e del rituale tshimshian una lettura psicoanalitica vedrebbe sempre e non altro che la 'castrazione'. Anche noi la vediamo ma la interpretiamo in maniera radicale riallacciandola alla perdita di ogni differenza. Il tema dell'indifferenziazione violenta comprende la castrazione mentre invece la castrazione non può comprendere tutto quel che ricopre il tema dell'indifferenziazione violenta .

La violenza rituale intende riprodurre una violenza originaria. Questa violenza originaria non ha nulla di mitico ma la sua imitazione rituale comporta necessariamente elementi mitici. La violenza originaria non ha certamente opposto due gruppi così nettamente differenziati come lo sono i gruppi dei due zii. Si può affermare in linea di principio che la violenza precede o la divisione di un gruppo originario in due metà esogamiche, oppure l'associazione di due gruppi, estranei l'uno all'altro, a scopo di scambi matrimoniali. La violenza originaria ha avuto luogo all'interno di un gruppo unico al quale il meccanismo della vittima espiatoria ha imposto la regola, costringendolo sia a dividersi sia ad associarsi ad altri gruppi. La violenza rituale ha luogo "tra gruppi già costituiti" .

La violenza rituale è sempre "meno" intestina della violenza originaria. Divenendo mitico-rituale, la violenza si sposta verso l'esterno e tale spostamento ha, di per sé, un carattere sacrificale: dissimula il luogo della violenza originaria, proteggendo da questa violenza e dal sapere di questa violenza

il gruppo elementare in seno al quale deve assolutamente regnare la pace. Le violenze rituali che accompagnano lo scambio delle donne svolgono un ruolo sacrificale per l'uno come per l'altro gruppo. Tra i due gruppi, insomma, ci si intende per non intendersi mai, al fine di intendersi un po' meglio in seno a ciascun gruppo. E' già il principio di ogni guerra 'straniera': le tendenze aggressive potenzialmente fatali alla coesione del gruppo si orientano, come si è visto, dall'interno verso l'esterno. Inversamente, si può pensare che molte guerre presentate come straniere nei racconti mitici dissimulino una violenza "più intestina". Numerosi sono i testi che mostrano alle prese tra di loro due città o due nazioni, in teoria indipendenti l'una dall'altra, Tebe e Argo, Roma e Alba, l'Ellade e Troia, che mescolano alle loro lotte troppi elementi caratteristici della crisi sacrificale e della sua violenta risoluzione per non suggerire un'elaborazione mitica del tipo che ci interessa, parzialmente mascherata dietro al tema dello 'straniero'.

## 10.

### GLI DEI, I MORTI, IL SACRO, LA SOSTITUZIONE SACRIFICALE

Tutti gli dèi, tutti gli eroi, tutte le creature mitiche finora incontrate, dal sacro re africano al Capo Pestilenza del mito tshimshian, incarnano il giuoco della violenza nel suo insieme quale viene determinato dall'unanimità fondatrice .

Ci siamo dapprima rivolti a Edipo. In un primo momento, quello dell'"Edipo re", l'eroe incarna una violenza quasi esclusivamente malefica. Solo con l'"Edipo a Colono", il ruolo dell'eroe appare in una luce attivamente benefica. La violenza unanime ha un carattere fondatore. Il presunto colpevole del «parricidio e dell'incesto» è ritenuto responsabile di questa fondazione. Si capisce bene perché divenga oggetto della pubblica venerazione .

Le due tragedie di Sofocle permettono di isolare i momenti opposti e successivi del processo di sacralizzazione. Abbiamo ritrovato questi due momenti nelle "Baccanti" e sono loro che determinano la duplice personalità di Dioniso, malefica e benefica a un tempo. Nella divinità, questi due momenti vengono a compenetrarsi e a giustapporsi in modo tale che non saremmo riusciti a individuare la loro dimensione storica e la loro origine se non avessimo cominciato la nostra indagine con l'esame delle tragedie edipiche di Sofocle e con il mito di Edipo la cui elaborazione religiosa è più trasparente, sia perché meno completa sia perché più direttamente imperniata sul meccanismo della vittima espiatoria .

Nel mito delle "Baccanti", Dioniso non svolge il ruolo della vittima bensì quello del sacrificatore. Non bisogna lasciarsi fuorviare da questa differenza, in apparenza formidabile, in realtà insignificante sul piano religioso: l'essere mitico o divino in cui pare incarnarsi il giuoco della violenza non è limitato, come si è già visto, al ruolo della vittima espiatoria. La metamorfosi del malefico in benefico che costituisce l'essenziale e il meglio della sua missione, è tale metamorfosi che lo rende propriamente adorabile, ma anche la metamorfosi inversa, come si è visto, dipende da lui. Niente di ciò che si riferisce alla violenza gli è estraneo; può quindi intervenire in qualsiasi punto del giuoco sovrano; può assumere qualsiasi ruolo, o tutti i ruoli, successivamente e persino simultaneamente. In certi episodi della sua storia, Dioniso non è più il sacrificatore bensì la vittima del "diasparagmos". Può lasciarsi fare a pezzi vivo dalla folla scatenata, quella dei Titani ad esempio, che si uniscono per metterlo a morte. Tale episodio ci mostra una creatura mitica, Zagreo o Dioniso, sacrificata dal gruppo unanime dei suoi pari. Non differisce perciò in nulla da tutti i miti d'origine più sopra evocati. Abbiamo visto il re dei Swazi assumere al tempo stesso il ruolo della vittima e quello del sacrificatore nel corso dei riti dell'"Incwala". C'è un dio azteco, Xipe-Totec, il cui culto rende particolarmente manifesta questa capacità della sacra incarnazione a occupare tutte le posizioni in seno al sistema. Talora il dio si fa uccidere e scuoiare sotto l'apparenza della vittima che gli viene sostituita, tal'altra invece questo stesso dio si incarna nel sacrificatore; è lui che scuoiava le vittime per rivestirsi della loro pelle, per trasformarsi in un certo qual modo in loro, e ciò sta chiaramente a dimostrare che il pensiero religioso concepisce tutti i partecipanti al giuoco della violenza, gli attivi come i passivi, quali "doppi" gli uni degli altri. Xipe-Totec significa «nostro signore lo scuoiato». Tale nome suggerisce che il ruolo



fondamentale rimane quello della vittima espiatoria, conformemente a ciò che noi stessi abbiamo constatato .

L'ipotesi della violenza ora reciproca ora unanime e fondatrice, è la prima che renda veramente conto del carattere duplice di ogni divinità primitiva, dell'unione del malefico e del benefico che caratterizza tutte le entità mitologiche in tutte le società umane. Dioniso è insieme «il più terribile» e «il più dolce» di tutti gli dèi. Del pari, c'è lo Zeus che fulmina e lo Zeus «dolce come il miele». Non c'è divinità antica che non presenti un duplice volto; se il Giano romano mostra ai suoi fedeli un viso ora pacifico ora bellicoso, è perché sta anch'egli a significare il giuoco della violenza; se finisce per simboleggiare la guerra straniera, è perché questa non è che un modo particolare della violenza sacrificale . Ritrovare il giuoco completo della violenza, nelle società primitive, è accedere alla genesi e alla struttura di tutti gli esseri mitici e sovrannaturali. Abbiamo visto che la vittima espiatoria è messa a morte sotto le spoglie del "doppio mostruoso". E' quindi al "doppio mostruoso" che va fatto risalire il carattere spettacolarmente o discretamente mostruoso di ogni creatura sacra. L'unione del malefico e del benefico costituisce, naturalmente, la mostruosità prima ed essenziale, l'assorbimento da parte dell'essere sovrumano della differenza tra la 'buona' e la 'cattiva' violenza, la differenza fondamentale cui tutte le altre paiono subordinate . Non vi è differenza essenziale tra la mostruosità di Edipo e quella di Dioniso. Dioniso è al tempo stesso dio, uomo, toro. Edipo è al tempo stesso figlio, sposo, padre, fratello dei medesimi esseri umani. Entrambi i mostri si sono incorporati certe differenze che, normalmente, si specificano in creature distinte, in entità separate. Il pensiero religioso mette tutte le differenze sul medesimo piano; assimila le differenze familiari e culturali alle differenze naturali .

Bisogna quindi rinunciare, sul piano della mitologia, a ogni netta distinzione tra mostruosità fisica e mostruosità morale.

Usiamo noi stessi lo stesso termine in entrambi i casi. Si è visto come il pensiero religioso non distingue i gemelli biologici dai gemelli della violenza generati dalla disgregazione dell'ordine culturale . Tutti gli episodi del mito di Edipo sono di fatto gli uni i doppioni degli altri. Una volta riconosciuto questo fatto, ci si accorge che tutti i personaggi del mito sono dei mostri e sono tutti molto più simili gli uni agli altri di quanto non lasci supporre la loro apparenza esteriore . Tutti i personaggi sono dei doppi, tutti sono quindi anche dei mostri. Edipo, come si è visto, è un mostro. Tiresia è un mostro: ermafrodita, porta in sé la differenza dei sessi. La sfinge è un mostro, un vero conglomerato di differenze, con la testa di donna, il corpo di leone, la coda di serpente e le ali d'aquila. All'apparenza, c'è una differenza estrema tra questa creatura fantastica e i personaggi umani del mito, ma basta guardare le cose un po' più dappresso per constatare che non è affatto così. Di fronte a Edipo la sfinge occupa la medesima posizione di tutti gli altri personaggi; sbarra il cammino; è l'ostacolo affascinante e il modello segreto portatrice del "logos phobous", oracolo di sventura. Come Laio, e lo sconosciuto di Corinto prima di lui, come Creonte e Tiresia dopo di lui, la sfinge rivaleggia con Edipo a meno che non sia Edipo che rivaleggia con lei; la sfinge tende all'eroe un'insidia di natura oracolare. L'episodio è quindi proprio un doppione di tutti gli altri. La sfinge incarna la violenza malefica, come farà Edipo più tardi: la sfinge è inviata da Era per punire Tebe, così come la peste è inviata da Apollo. La sfinge divora sempre più vittime fino al momento in cui la sua espulsione, ad opera di Edipo, libera la città. Si deve notare che Edipo appare qui come uccisore di mostri, cioè come sacrificatore, prima di apparire, mostro egli stesso, nel ruolo della vittima espiatoria. Come dire che per Edipo vale la stessa cosa che per tutte le altre incarnazioni della violenza sacra; può svolgere e svolge tutti i ruoli successivamente

Il re sacro è lui pure un mostro; è al tempo stesso dio uomo e bestia feroce. Anche se si degradano a semplice retorica, gli appellativi che designano in lui il leone o il leopardo, come tutti gli altri significati religiosi, sono radicati nell'esperienza del doppio mostruoso e dell'unanimità fondatrice. Mostruosità morale e mostruosità fisica sono anche qui confuse e mescolate. Come Edipo, il re è al tempo stesso lo straniero e il figlio legittimo, l'uomo dall'interno più intimo e dall'esterno più eccentrico, il modello di una mitezza senza pari e altresì dell'estrema ferocia Criminale e incestuoso, è al di sopra e al di là di tutte le regole che instaura e fa rispettare. E' al tempo stesso il più saggio e il più pazzo, il più cieco e il più lucido di tutti gli uomini. Certi canti rituali esprimono bene tale accaparramento delle differenze che fa del re il "mostro sacro" in ogni senso possibile dell'espressione: "Il capo non ha niente di suo (nessuna preferenza) . Il capo non ha niente di cattivo o di buono .

Suo è l'ospite (lo straniero), suo l'abitante del villaggio, suo il savio, suo il pazzo" (57) .

Non c'è da stupirsi, come si vede, se gli Olimpi sono popolati di creature che contano al loro attivo un gran numero di stupri, di assassinii, di parricidii, di incesti, senza contare gli atti di demenza e di bestialità. Non c'è da stupirsi se queste stesse creature paiono costituite di tanti pezzi disparati tratti da diversi ordini di realtà, umana, animale, materiale, cosmica. Niente certo è più vano che cercare tra i mostri differenze stabili e tanto più dedurne delle conclusioni che si vogliono significative sul piano della psicologia individuale o di un preteso 'inconscio collettivo'. Di tutte le scolastiche sviluppatasi nel corso della storia occidentale, non ve n'è certamente una più buffa. Lo sfruttamento pseudo-razionale del mostruoso, la sua classificazione in 'archetipi', eccetera, non fa che prolungare senza humour il sottile e mutevole giuoco delle "Metamorfosi" di Ovidio e, ancora più in là, la stessa

elaborazione mitologica. Pontificare sul mostro è in definitiva la medesima cosa che restarne sbigottiti o divertiti; significa lasciarsene ingannare, non riconoscere il fratello che sempre si dissimula dietro al mostro .

Le differenze tra i diversi tipi di creature mitologiche si fanno interessanti solo se riportate alla loro origine comune, la violenza fondatrice, per ravvisarvi una differenza, sia nell'interpretazione dei dati forniti dalla violenza, sia anche nei dati stessi, ma questa seconda possibilità è molto difficilmente esplorabile .

Si può ammettere che certe differenze religiose risalgano direttamente alle modalità della violenza che le fonda. Cosa abbastanza evidente nel caso dell'incesto rituale delle monarchie africane, o di certe pratiche sacrificali, quali lo "sparagmos" dionisiaco. Si possono fornire altri esempi. In numerose mitologie, gli dèi, spiriti o creature mitiche, si dividono nettamente in due categorie, una 'seria', l'altra 'comica'. Hermes tra i Greci, Mercurio tra i Latini, sono dèi comici. In talune società, ci sono clowns e buffoni sacri. Gli Americani del Nord hanno il loro "tricksters". Ci sono i giullari del re, il re dei pazzi e ogni sorta di sovrani temporanei, personaggi comici e tragici a un tempo, regolarmente sacrificati al termine del loro breve trionfo. Queste figure

incarnano tutte il giuoco della violenza sacra, allo stesso titolo del re africano ma in altra maniera. Tutto ciò, beninteso, va attribuito alla violenza collettiva, e più specificamente a un certo modo di tale violenza. Accanto all'espulsione 'seria', è dovuta sempre esistere un'espulsione fondata almeno in parte sul ridicolo. Ancora ai giorni nostri, le forme addolcite, quotidiane e banali dell'ostracismo sociale si praticano, il più delle volte, nei modi del ridicolo. Gran parte della letteratura contemporanea è consacrata, esplicitamente o implicitamente, a tale fenomeno. Se solo si pensi alle categorie sociali e al genere di individui che fornivano il loro contingente di vittime

a riti come quello del "pharmakos": vagabondi, miserabili, minorati, eccetera, si può supporre che la derisione e gli scherni d'ogni specie entravano per gran parte nei sentimenti negativi che vengono esternati durante il sacrificio al fine di essere da questo "purificati" ed evacuati". C'è qui una massa enorme di dati che richiedono analisi particolareggiate. Siccome il loro ricollegarsi alla nostra ipotesi generale non pone nessuna difficoltà di principio, le tralasciamo per rivolgerci ad altre forme religiose che anch'esse devono illuminarsi al contatto di questa stessa ipotesi. Prima diremo qualche parola su una forma religiosa che, a prima vista, può essere ritenuta molto diversa da tutto ciò che abbiamo visto finora ma che di fatto è molto vicina, il culto degli "antenati" o semplicemente dei "morti". In certe culture, gli dèi sono assenti o dimenticati. A sostituire ogni divinità, a quanto sembra, sono gli antenati mitici o i morti nel loro insieme. Sono ritenuti a un tempo i fondatori, i custodi gelosi e, se occorre, i perturbatori dell'ordine culturale. Quando si diffondono l'adulterio, l'incesto e le trasgressioni d'ogni sorta, quando si moltiplicano le liti tra congiunti, i morti sono scontenti e vengono a ossessionare o possedere i vivi. Danno loro incubi, accessi di follia, malattie contagiose; suscitano, tra parenti e vicini, litigi e conflitti; provocano ogni sorta di perversioni.

La crisi si presenta come perdita di differenza tra i morti e i vivi, mescolanza dei due regni normalmente separati. E' appunto la prova che i morti incarnano la violenza, esterna e trascendente quando regna l'ordine, di nuovo immanente quando le cose si guastano, quando la reciprocità cattiva riappare all'interno della comunità. I morti non vogliono la completa distruzione di un ordine che innanzitutto è il loro. Superato un certo parossismo, riprendono a gradire il culto che è reso loro; cessano di ossessionare i vivi e fanno ritorno alla loro dimora abituale. Si riespellono, insomma, o si lasciano riespellere con l'incoraggiamento rituale della comunità. Tra il

regno dei morti e quello dei vivi, si spalanca di nuovo la differenza .

La malaugurata interpenetrazione tra morti e vivi è presentata ora come la conseguenza ora come la causa della crisi. I castighi che i morti infliggono ai vivi non si distinguono dalle conseguenze della trasgressione. In una società minuscola, è bene ricordarlo, il giuoco contagioso della "hybris" si ritorce immediatamente contro tutti i giocatori. Perciò, come quella degli dèi, la vendetta dei morti è tanto reale quanto implacabile. Fa tutt'uno con il ritorno della violenza sul capo del violento .

E' esatto affermare che qui i morti sostituiscono gli dèi. Le credenze a loro riguardo si riducono allo schema già descritto a proposito di Edipo, di Dioniso, eccetera. C'è una sola domanda: perché i morti possono incarnare il giuoco della violenza allo stesso titolo degli dèi? La morte è la peggiore violenza che possa subire un essere vivente; è quindi estremamente malefica; con la morte, la violenza contagiosa penetra nella comunità e i vivi debbono proteggersi da essa. Isolano il morto, fanno il vuoto attorno a lui; prendono ogni sorta di precauzioni e soprattutto praticano riti funebri, analoghi a tutti gli altri riti in quanto mirano alla purificazione e all'espulsione della violenza malefica . Quali che siano le cause e le circostanze della sua morte, colui che muore si trova sempre, di fronte all'intera comunità, in un rapporto analogo a quello della vittima espiatoria. Alla tristezza dei sopravvissuti si unisce una curiosa mescolanza di spavento e di conforto favorevole ai propositi di buona condotta. La morte dell'isolato appare vagamente come un tributo che si deve pagare perché possa continuare la vita collettiva. Un solo essere muore e si trova rafforzata la solidarietà di tutti gli esseri viventi .

La vittima espiatoria, a quanto pare, muore perché la comunità, minacciata di morire tutta quanta assieme ad essa, rinasca alla fecondità di un ordine culturale nuovo o rinnovato.

Dopo aver seminato dovunque i germi di morte, il dio, l'antenato o l'eroe mitico, morendo di persona o facendo morire la vittima da loro scelta, forniscono agli uomini una nuova vita. Come stupirsi se, in ultima analisi, la morte è percepita come sorella maggiore, se non addirittura come fonte e madre di ogni vita? Gli studiosi attribuiscono sempre al rinnovarsi delle stagioni, all'ascesa annuale della linfa nei vegetali, questa credenza in un principio di vita che farebbe tutt'uno con la morte. Ma è solo ammucchiare mito su mito: rifiutarsi, ancora una volta, di guardare in faccia il giuoco della violenza nei rapporti umani. Il tema della morte e della resurrezione fiorisce in regioni in cui i cambiamenti stagionali sono inesistenti o ridotti al minimo. Anche là dove esistono le analogie e dove il pensiero religioso le mette a profitto, non si può considerare la natura come il terreno originale di tale tematica, il luogo in cui è radicata. La periodicità delle stagioni viene semplicemente a ritmare e a orchestrare una metamorfosi che è quella dei rapporti umani e che ha sempre come perno la morte di una qualche vittima. Nella morte, quindi, vi è sì la morte ma vi è anche la vita. Sul piano della comunità non c'è vita che non parta dalla morte. Così, la morte può apparire come l'autentica divinità, il luogo in cui s'incontrano il più benefico e il più malefico. E' certo quel che vuol dire Eraclito quando afferma: "Dioniso è la stessa cosa che Ade". Non è possibile ammettere che un pensatore della statura di Eraclito voglia semplicemente ricordare i legami in apparenza aneddotici che uniscono la mitologia infernale a quella di Dioniso. E' sulla ragion d'essere di tali legami che il filosofo attira l'attenzione.

La dualità del malefico e del benefico si ritrova sin nella materialità della morte. Finché dura il processo della decomposizione, il cadavere è molto impuro. Al pari della disintegrazione violenta di una società, la decomposizione fisiologica riconduce a poco a poco un sistema differenziale

molto complesso alla polvere indifferenziata. Le forme del vivente ritornano all'informe. Il linguaggio stesso non riesce più a precisare quel che ne è dei 'resti' dell'essere vivente. Il corpo che imputridisce diviene quella cosa «che non ha nome in nessuna lingua». Invece, una volta completato il processo, una volta esaurito il temibile dinamismo della decomposizione, cessa frequentemente l'impurità. In talune società si ritiene che le ossa sbiancate e disseccate posseggano virtù benefiche, fecondanti (58).

Se ogni morte si sperimenta e si ritualizza nella modalità della espulsione fondatrice, cioè del mistero fondamentale della violenza, l'espulsione fondatrice, di rimando, può essere rammentata nella modalità della morte. E' ciò che succede in tutti i casi in cui i morti esercitano le funzioni che, altrove, sono riservate agli dèi. Il giuoco completo della violenza è assimilato sia a un antenato particolare, sia all'insieme dei defunti. Il carattere mostruoso dell'antenato fondatore, il fatto che frequentemente egli sia, oltre che antenato, anche l'incarnazione di una specie animale, deve leggersi come una prova che è sempre presente, all'origine del culto, il "doppio mostruoso". Come quello degli dèi, il culto dei morti è una particolare interpretazione del giuoco della violenza, in quanto determina il destino della comunità. Questa interpretazione, in verità, è fra tutte la più trasparente, la più vicina a quel che è realmente accaduto "la prima volta", quantunque, beninteso, misconosca anch'essa il meccanismo dell'unanimità ritrovata. Afferma in maniera esplicita che vi è sempre una morte umana all'origine dell'ordine culturale e che la morte decisiva è quella di un membro della comunità.

Abbiamo anzitutto colto il giuoco della violenza per il tramite degli esseri che si crede l'incarnino eroi mitici, re sacri, dèi, antenati divinizzati. Tali diverse incarnazioni facilitano la comprensione; permettono di individuare il ruolo della vittima espiatoria e quello, fondamentale, dell'unanimità violenta.



Queste incarnazioni sono sempre illusorie nel senso che il giuoco della violenza appartiene a tutti gli uomini, quindi a nessuno in particolare. Tutti gli attori interpretano la stessa parte, tranne la vittima espiatoria, s'intende, ma chiunque può interpretare la parte della vittima espiatoria. Il segreto del processo salvatore non va ricercato nelle differenze che potrebbero distinguere la vittima espiatoria dagli altri membri della comunità. L'arbitrario è qui fondamentale. L'errore delle interpretazioni religiose finora considerate consiste precisamente nell'attribuire la metamorfosi benefica alla natura sovrumana della vittima o di qualunque altro attore, in quanto sia l'una sia l'altro sembra che incarnino il giuoco della violenza sovrana . Accanto a queste letture 'personalizzate' del giuoco violento, esiste una lettura impersonale. Corrisponde a tutto ciò che ricopre il termine "sacro" o meglio ancora, in latino, "sacer", che traduciamo talora con 'sacro', talora con 'maledetto', poiché include tanto il malefico quanto il benefico. Termini analoghi sono reperibili nella maggior parte delle lingue, così il famoso "mana" dei Melanesiani, il "wakan" dei Sioux, l'"orenda" degli Irochesi, eccetera .

Perlomeno sotto un profilo, il linguaggio del "sacer" è il meno fallace, il meno mitico di tutti dato che non postula nessun signore del giuoco, nessun intervento privilegiato, neanche da parte di un essere sovrumano. Il fatto che il "sacer" sia concepibile al di fuori di ogni presenza antropomorfica sta a dimostrare che ogni tentativo di definire il religioso con l'antropomorfismo o l'animismo è una pista sbagliata. Se il religioso consistesse nell'"umanizzare" il non-umano o nel dotare di un'"anima" ciò che ne è privo, l'apprensione impersonale del sacro non esisterebbe .

Se tentiamo di riassumere tutti gli argomenti affrontati nel presente saggio, ci troviamo obbligati a mettere il titolo: "La violenza e il sacro". Questa apprensione impersonale è fondamentale. In Africa, ad esempio, come in qualsiasi altro

posto, non c'è che un'unica parola per designare le due facce del sacro, il giuoco dell'ordine e del disordine culturale, della differenza perduta e ritrovata, quale l'abbiamo vista svolgersi nell'immutabile dramma del monarca incestuoso e sacrificato. Questa parola definisce da una parte tutte le trasgressioni regie, tutte le pratiche sessuali proibite e anche quelle lecite, tutte le forme di violenza e di brutalità, le cose sudicie, il marcio, ogni forma mostruosa, come pure le liti tra congiunti, i rancori, l'invidia, la gelosia... e dall'altra definisce il vigore creatore e ordinatore, la stabilità e la serenità. Tutti i significati opposti si ritrovano nel giuoco della regalità; la regalità è un'incarnazione del giuoco sacro, ma questo stesso giuoco può svolgersi anche al di fuori della regalità. Per capire la regalità bisogna riportarla al sacro ma il sacro esiste al di fuori della regalità. Il sacrificio è anch'esso definibile senza riferimento ad alcuna divinità in funzione del solo sacro, vale a dire della violenza malefica polarizzata dalla vittima e metamorfosizzata dall'immolazione in violenza benefica o espulsa all'esterno, il che è la stessa cosa. Cattivo all'interno della comunità, il sacro ridiventa buono quando ripassa all'esterno. Il linguaggio del puro sacro preserva ciò che vi è di essenziale nel mitico e nel religioso; strappa all'uomo la sua violenza per porla come entità separata, disumanizzata. Ne fa una specie di 'fluido' che non si lascia isolare ma che può impregnare le cose per semplice contatto. E' a tale linguaggio, beninteso, che va ricollegata l'idea di contagio, empiricamente esatta, in molti casi, ma mitica anch'essa, dal momento che fa scomparire la reciprocità della violenza; essa 'reifica', alla lettera, la violenza viva dei rapporti umani, la trasforma in una quasi sostanza. Meno mitico, sotto certi aspetti, del linguaggio degli dèi, il linguaggio del puro sacro è, sotto altri, più mitico, dato che elimina le ultime tracce delle vittime reali: ci nasconde il fatto che non v'è giuoco sacro senza vittime espiatorie.

Abbiamo detto: la violenza "e" il sacro. Potremmo anche dire: la violenza "o" il sacro. Il giuoco del sacro e quello della violenza sono una cosa sola. Il pensiero etnologico è certo disposto a riconoscere, in seno al sacro, la presenza di tutto ciò che può ricoprire il termine violenza. Ma aggiungerà subito che nel sacro vi è anche del l'altro, anche il contrario della violenza. C'è l'ordine come il disordine, la pace come la guerra, la creazione come la distruzione. A quanto pare, vi sono nel sacro tante di quelle cose eterogenee, opposte e contraddittorie che gli esperti hanno rinunciato a sbrogliarne la confusione; hanno rinunciato a dare una definizione relativamente semplice del sacro. L'individuazione della violenza fondatrice sfocia in una definizione estremamente semplice e tale definizione non è illusoria; rivela l'unità senza occultare la complessità; permette di organizzare tutti gli elementi del sacro in una totalità intelligibile .

Individuare la violenza fondatrice è capire che il sacro unisce in sé tutti i contrari, non perché differisca dalla violenza ma perché la violenza pare differire da se stessa; talvolta riforma l'unanimità intorno a sé per salvare gli uomini ed edificare la cultura, talora invece si accanisce a distruggere ciò che aveva edificato. Gli uomini non adorano la violenza in quanto tale: non praticano il 'culto della violenza' nel senso della cultura contemporanea, adorano la violenza in quanto conferisce loro la sola pace di cui riescano a godere. Attraverso la violenza che li atterrisce è quindi alla non-violenza che mira sempre l'adorazione dei fedeli. La non-violenza appare come un dono gratuito della violenza, e non senza ragione, dato che gli uomini non sono mai capaci di riconciliarsi se non a spese di terzi. Il meglio che gli uomini possano fare nell'ordine della non-violenza è l'unanimità meno "uno", meno la vittima espiatoria .

Se il pensiero religioso primitivo sbaglia quando divinizza la violenza, non sbaglia quando rifiuta di attribuire al volere degli

uomini il principio dell'unità sociale. Il mondo occidentale e moderno è sfuggito fino ad oggi alle forme più immediatamente costrittive della violenza essenziale, cioè della violenza che può completamente annientarlo. Tale privilegio non ha nulla a che vedere con uno di quei 'superamenti' di cui i filosofi idealisti si mostrano ghiotti, dal momento che il pensiero moderno non ne riconosce né la natura né la ragione: ne ignora perfino l'esistenza; ecco perché situa sempre l'origine della società in un 'contratto sociale', esplicito o implicito, radicato nella 'ragione', nel 'buonsenso', nella 'benevolenza reciproca', nell'"interesse ben compreso", eccetera. Tale pensiero è quindi incapace di individuare l'essenza del religioso e attribuirgli una funzione reale. Tale incapacità è di ordine mitico; prolunga l'incapacità religiosa, cioè l'occultamento della violenza umana, il misconoscimento della minaccia che questa fa pesare su qualsiasi società umana .

Il religioso, anche quello più grossolano, detiene una verità che sfugge a tutte le correnti del pensiero non religioso, anche quelle più 'pessimistiche'. Sa che il fondamento delle società umane non è qualcosa che va da sé e di cui gli uomini possono attribuirsi il merito. Il rapporto del pensiero moderno col religioso primitivo è dunque molto diverso da quanto immaginiamo. C'è un misconoscimento fondamentale che verte sulla violenza e che condividiamo con il pensiero religioso. Ci sono invece, nel religioso, elementi di conoscenza, in merito a questa stessa violenza, che sono perfettamente reali e che ci sfuggono completamente .

Il religioso dice davvero agli uomini "quel che bisogna e quel che non bisogna fare" per evitare il ritorno della violenza distruttrice. Quando gli uomini trascurano i riti e trasgrediscono i divieti, incitano, letteralmente, la violenza trascendente a ridiscendere in mezzo a loro, a ridiventare la demoniaca tentatrice, la posta formidabile e di nessun conto intorno alla quale si distruggeranno a vicenda, fisicamente e

spiritualmente, fino al totale annientamento, a meno che il meccanismo della vittima espiatoria, ancora una volta, non venga a salvarli, a meno che, in altri termini, la violenza sovrana, giudicando i 'colpevoli' sufficientemente 'puniti', non acconsenta a ritornare alla sua trascendenza, ad allontanarsi quel tanto che basta per sorvegliare gli uomini dal di fuori e ispirar loro la timorosa venerazione che reca loro la salvezza .

Lungi dall'essere illusoria come pretende la nostra ignoranza di figli di papà, di sventati privilegiati, la Collera è una realtà formidabile; la sua giustizia è davvero implacabile, la sua imparzialità realmente divina poiché si abbatte indistintamente su tutti gli antagonisti: fa tutt'uno con la reciprocità, con il ritorno automatico della violenza su coloro che hanno avuto la sventura di ricorrere a essa, immaginandosi capaci di dominarla. Grazie alle loro considerevoli dimensioni e alla loro superiore organizzazione, le società occidentali e moderne sembrano sfuggire alla legge del ritorno automatico della violenza. Si immaginano quindi che tale legge non esista e non sia mai esistita. Definiscono chimerico e fantomatico ogni pensiero per il quale tale legge sia una realtà formidabile. Certamente questi pensieri sono mitici, dato che attribuiscono l'operatività di questa legge a una potenza esterna all'uomo. Ma la legge in sé è perfettamente reale; il ritorno automatico della violenza al suo punto di partenza, nei rapporti umani, non ha nulla di immaginario. Se non ne sappiamo ancora niente non è perché siamo forse definitivamente sfuggiti a tale legge, perché l'abbiamo 'superata', ma perché la sua applicazione, nel mondo moderno, è stata a lungo "differita", per ragioni che ci sfuggono. E' questo forse ciò che sta scoprendo la storia contemporanea .

Non c'è un solo fenomeno considerato nel presente saggio che non ci riconduca all'identità tra la violenza e il sacro - a cominciare dalla duplice virtù malefica e benefica del sangue in generale e del sangue mestruale in particolare per arrivare alla struttura della tragedia greca o di "Totem e tabù". Tale

assimilazione sembrerebbe fantastica, incredibile, verrebbe da ribellarsi contro di essa, ma più ci si guarda attorno più ci si rende conto che il suo potere esplicativo è straordinario. Vediamo tessersi intorno a essa tutta una rete di concordanze che la trasformano in certezza .

A tutti gli esempi già forniti, se ne può, a questo punto, aggiungere uno particolarmente appropriato. Perché la fabbricazione del metallo, specie in Africa, è circondata da rigorosissimi divieti, perché i fabbri sono permeati di sacro? In seno al vasto enigma del sacro, è questo un enigma particolare di cui la nostra ipotesi generale suggerisce immediatamente la soluzione .

Il metallo è un inestimabile beneficio; facilita mille lavori; aiuta la comunità a difendersi contro i nemici esterni. Ma tali vantaggi non sono privi di una temibile contropartita. Tutte le armi sono a doppio taglio. Aggravano il pericolo che alla società fanno correre le proprie discordie intestine. Tutto ciò che si guadagna nei giorni buoni, lo si può riperdere in quelli cattivi, e anche di più. La duplice tendenza che induce gli uomini talvolta alla coesione e all'armonia, talvolta alla dissociazione e al conflitto vede rafforzati i suoi effetti dall'acquisizione del metallo . Nella buona e nella cattiva sorte, il fabbro è il signore di una violenza superiore. E' questa la ragione per cui è "sacro", nel doppio senso del termine. Gode di certi privilegi, però lo si guarda come un personaggio un po' sinistro. Si evitano i contatti con lui. La fucina è situata all'esterno della comunità .

Il tono, se non il tenore diretto, di certi commenti moderni lascia credere che il temibile prestigio della fucina denoti una vaga coscienza, negli indigeni, di usurpare le conquiste riservate alle 'civiltà superiori', e soprattutto, s'intende, a quella fra tutte suprema, la nostra. La tecnica del metallo sarebbe proibita non a causa dei suoi pericoli intrinseci, tenuto conto dei comportamenti dell'uomo, ma perché è riservata alle prodezze dell'uomo "bianco". Insomma, è a noi come al suo

oggetto ultimo e solo, che sarebbe sempre rivolto, perlomeno indirettamente, il culto della fucina. Qui è perfettamente riconoscibile l'enorme fatuità della cultura tecnica, la cui caratteristica "hybris" è talmente gonfiata e rafforzata da una lunga e misteriosa impunità che essa stessa non ne ha più coscienza, non ha neppure più un termine per designarla. I popoli che hanno padroneggiato la fabbricazione del metallo non hanno alcun motivo di restarne sgomenti sul piano propriamente tecnico, e tanto meno di farcene oscuramente omaggio, dato che l'hanno padroneggiata da soli. Le ragioni che permeano di sacro la fucina non provengono da noi; su di esse non abbiamo nessun monopolio, neppure tenebroso e prometeico. La minaccia che su di noi fanno pesare le nostre bombe nucleari e i nostri inquinamenti industriali non costituisce che un'applicazione - certo abbastanza spettacolare, ma un'applicazione tra tante altre - di una legge che i primitivi colgono solo a metà, senza dubbio, ma che intuiscono reale mentre noi la crediamo immaginaria. Chiunque manipoli la violenza sarà alla fine da questa manipolato. La comunità che tiene la fucina ai margini non è poi così diversa da noi. Lascia operare il fabbro o il mago finché pensa di trarre profitto dalle loro attività. Non appena, invece, si verifica il "feedback" della violenza, renderà responsabili coloro che l'hanno indotta in tentazione. Al primo incidente, mette sotto accusa i manipolatori della violenza sacra; li sospetta di tradire la comunità cui appartengono solo per metà, di usare contro di essa un potere che già sapeva sospetto. Basta che una calamità si abbatta sul villaggio, perfettamente estranea, forse, al metallo o alla sua fabbricazione, ed ecco il fabbro minacciato: si è tentati di fargliela pagar cara.

Non appena il sacro, ovvero sia la violenza, si insinua all'interno della comunità, lo schema della vittima espiatoria non può mancare di prender forma. Il modo in cui è trattato il fabbro, anche nei periodi di tranquillità, lo apparenta non solo

al mago ma anche al re sacro, il che poi è la stessa cosa. In talune società, il fabbro, senza cessare di essere una specie di paria, assume il ruolo di arbitro sovrano. In caso di conflitto interminabile, è chiamato a "differenziare i fratelli nemici", e proprio in ciò sta la prova che egli incarna l'insieme della violenza sacra, ora malefica, ora invece ordinatrice e pacificatrice. Se capita al fabbro o al mago di perire per mano di una comunità la cui isteria è placata da tale atto di violenza, sembreranno confermati i rapporti intimi tra la vittima e il sacro. Come tutti i sistemi di pensiero fondati sul sacrificio, quello che sacralizza il fabbro è un sistema pressoché chiuso e nulla viene mai a smentirlo .

La morte violenta del fabbro, dello stregone, del mago, e in genere di qualsiasi personaggio che si ritiene goda di una particolare affinità con il sacro, può situarsi a metà strada tra la violenza collettiva spontanea e il sacrificio rituale. Da questo a quella non si ha la minima soluzione di continuità. Comprendere questa ambiguità è penetrare più a fondo nell'intelligenza della violenza fondatrice, del sacrificio rituale e del rapporto che unisce questi due fenomeni .

L'incomprensione moderna del religioso prolunga il religioso e ha, nel nostro mondo, la medesima funzione che il religioso aveva in mondi più direttamente esposti alla violenza essenziale: noi continuiamo a misconoscere l'influenza esercitata dalla violenza sulle società umane. Ragion per cui ci ripugna ammettere l'identità tra la violenza e il sacro. E' bene insistere su tale identità; il terreno della lessicografia è particolarmente adatto. In numerose lingue, infatti, e particolarmente in greco, esistono termini che rendono manifesta la non-differenza tra la violenza e il sacro, che testimoniano in maniera clamorosa a favore della definizione qui proposta. E' facilmente dimostrabile che l'evoluzione culturale in genere e lo sforzo dei lessicografi in particolare tendono quasi sempre a dissociare quel che il linguaggio



primitivo unisce, a sopprimere completamente la scandalosa congiunzione della violenza e del sacro .

Cercheremo i nostri esempi in un'opera la cui qualità è tale da dare maggior peso alle critiche che se ne possono fare, il "Vocabulaire des institutions indo-européennes" di Emile Benveniste. L'applicazione del qualificativo "hieros", sacro, agli strumenti della violenza e della guerra è abbastanza sistematica da attrarre l'attenzione degli studiosi e da suggerir loro talvolta di tradurre il termine con «forte», «vivo», «agitato », eccetera. Il greco "hieros" viene dal vedico "isirah" che si traduce generalmente con «forza vitale». Questa traduzione è già un termine medio che dissimula la congiunzione del più malefico e del più benefico in seno allo stesso vocabolo. Si ricorre di frequente a questo genere di compromesso per occultare il problema che pongono al pensiero moderno i termini che designano il sacro nelle lingue più diverse .

Benveniste afferma che "hieros" non ha niente a che vedere con la violenza e che questa parola va sempre tradotta con «sacro», senza notare minimamente che, anche in francese, il termine «sacro» conserva alle volte una certa ambiguità ereditata forse dal latino "sacer". Secondo il linguista non bisogna attribuire alcuna importanza al fatto che "hieros" sia di frequente associato a termini che implicano la violenza. L'uso del termine gli pare ogni volta giustificato non dalla parola da esso modificata direttamente ma dalla vicinanza di un qualche dio, dalla presenza nel testo di significati specificamente religiosi e da lui considerati come affatto estranei alla violenza .

Per eliminare dai termini del sacro una dualità che egli giudica inverosimile e intollerabile, Benveniste fa ricorso a due procedimenti principali. Abbiamo appena visto il primo, che consiste nel cancellare completamente quello tra i due 'contrari' affievolito dall'evoluzione storica. Nei rari casi in cui l'evoluzione culturale non ha intaccato la dualità e in cui le due opposte accezioni rimangono entrambe altrettanto vive, egli

non esita ad affermare che si ha a che fare con due parole diverse, accidentalmente riunite in un medesimo vocabolo. questa seconda soluzione che prevale nel caso di "kratos" e dell'aggettivo derivato "krateros". "Kratos" si traduce generalmente con «forza divina». "Krateros" può qualificare a volte un dio, nel qual caso lo si traduce con divinamente forte, possente in modo soprannaturale, a volte invece cose che paiono così poco divine che il lessicografo rifiuta ai Greci il permesso di considerarle tali: «Quando da "kratos" si passa a "krateros", ci si attende nell'aggettivo una nozione di segno identico che nel sostantivo: poiché "kratos" denota sempre una qualità di eroi, di prodi, di capi, ciò va da sé e infatti si è constatato che l'aggettivo "krateros" ha valore di elogio. Tanto più ci si deve stupire allora di incontrare "krateros" in altri usi, questi ultimi tutto fuorché elogiativi, implicanti biasimo o rimprovero. Quando Ecuba, moglie di Priamo, rivolgendosi ad Achille che le ha ucciso il figlio Ettore, lo chiama "aner krateros" (24, 212), non è certo un omaggio al suo valore guerresco; P. Mazon traduce «eroe brutale». Per ben intendere "krateros" applicato ad Ares (2, 515), bisogna raffrontarlo con altri epiteti del dio: omicida ("miaiphonos"), uccisore di uomini ("androphonos"), funesto ai mortali ("brotoloigos"), distruttore ("aidelos"), eccetera. Nessuno lo presenta in una luce favorevole.

«La discordanza va ancora più lontano, e si mostra sotto un altro aspetto. Mentre "kratos" si dice esclusivamente degli dèi e degli uomini, "krateros" può qualificare anche animali, cose, e il senso è sempre 'duro, crudele, violento'.. .

«Si ritroverebbero in Esiodo, in parte nelle stesse espressioni, i due valori che noi distinguiamo per il "krateros" omerico: favorevole quando accompagna "amumon" 'irreprendibile' ("Teog". 1013), sfavorevole quando qualifica Ares uccisore di uomini ("Scudo" 98, 101), un drago ("Teog". 322), le Erinni...» .

Il criterio della divisione semantica è qui il «valore d'elogio», la «luce favorevole», in altre parole il benefico. Benveniste non vuol sentir parlare dell'unione del benefico e del malefico in seno alla violenza sacra. "Krateros" può applicarsi tanto a una bestia feroce nell'atto di sbranare la preda quanto al ferro tagliente di una spada, alla durezza di una corazza, alle malattie più temibili, agli atti più barbari, alla discordia e ai conflitti più aspri. Si vorrebbero citare tutti gli esempi forniti da Benveniste stesso. E' tutto il corteo della crisi sacrificale che sfila ancora una volta sotto i nostri occhi. Abbiamo dunque a che fare con un termine che rivela mirabilmente la congiunzione della violenza buona con quella cattiva in seno al sacro. Siccome le due accezioni del termine sono troppo ben attestate perché se ne possa cancellare una, Benveniste ne deduce che l'insieme lessicale costituitosi intorno a "kratos" rivela «una situazione semantica assai singolare». Questo insieme avrebbe solo l'apparenza di una famiglia omogenea. Benveniste propone quindi di ricollegare i due significati opposti «a due radicali distinti, sebbene molto vicini di forma, se non addirittura simili, in indoeuropeo» .

Quest'ipotesi non ha altro fondamento che il rifiuto di ammettere l'identità della violenza e del divino, perfettamente evidente nei diversi usi di "krateros". Il buon "krateros" degli dèi e degli eroi fa tutt'uno con il cattivo "krateros" dei mostri, delle epidemie e delle bestie feroci Benveniste stesso cita un esempio che rivela la vanità della divisione da lui presa in considerazione: "Ares krateros". Ares è crudele, certamente, ma non per questo è meno divino. Benveniste afferma che qui si ha a che fare con un cattivo "krateros". Senz'altro, ma pur sempre si ha a che fare con un dio. Si tratta, è un fatto, del dio che nel mondo classico è ritenuto il dio della guerra. Il fatto che la guerra possa essere divinizzata non è forse così privo di significato come ci fanno pensare i cliché mitologici inseriti nei poemi in onore di Augusto o di Luigi Quattordicesimo .

Nella prospettiva del dizionario razionalista, il sacro appare come senso ancora mal sborzato o, invece, come un senso tardivamente ingarbugliato e mescolato. Il lessicografo è portato a credere che spetta a lui spingere le differenziazioni fino al punto in cui tutte le 'ambiguità', tutte le 'confusioni', tutte le 'incertezze', faranno posto alla chiarezza di significati perfettamente univoci. Questo lavoro ha già avuto inizio da sempre. Le interpretazioni religiose tendono già, come si è visto, a ribaltare da una parte o dall'altra i fenomeni che rientrano nella crisi. Più si va avanti e più si afferma la tendenza a fare delle due facce del sacro due entità indipendenti. Nel caso del latino, per esempio, "sacer" conserva la dualità originaria, ma ecco nascere il bisogno di un termine che esprima soltanto l'aspetto benefico, e allora appare il doppione "sanctus". Le tendenze della lessicografia moderna si inscrivono visibilmente in seno a un'elaborazione mitica continua che a poco a poco cancella le tracce dell'esperienza fondatrice e rende sempre più inaccessibile la verità della violenza.

D'altronde, vi sono autori che reagiscono. Ecco, ad esempio, l'ottimo commento che H. Jeanmaire, nel suo "Dionysos", offre della parola "thyias", che significa sacerdotessa di Bacco o baccante in genere, derivata da "thyiein" di cui abbiamo più sopra parlato a proposito di un altro derivato, "thymos": «L'etimologia probabile ci permette di collegare la parola a un verbo il cui senso comporta una certa ambiguità, poiché significa da una parte fare un sacrificio, dall'altra, slanciarsi impetuosamente o turbinare come la tempesta o le acque di un fiume, del mare, ribollire come il sangue sparso al suolo, e anche ribollire d'ira, di furore. Non è possibile separare e scindere in due vocaboli con radici distinte - come si fa talvolta - le due accezioni, soprattutto se si ammette che questo turbinio tempestoso corrisponde a uno dei metodi di agitazione con cui si raggiunge lo stato di trance che caratterizza il

baccante, che un sacrificio, per "sparagmos" o in altro modo, è il normale accompagnamento di pratiche del genere, o anche che certi sacrifici di tipo arcaico poterono fornire ai celebranti l'occasione per pratiche estatiche. Inoltre alcuni osservatori moderni segnalano che fra le convulsioni della vittima sacrificale nell'angoscia dell'agonia e l'agitazione convulsa del posseduto, interpretate entrambe come manifestazioni di una presenza e di un'azione divina, si sente e si esprime chiaramente un'analogia» (59) .

L'identificazione formale della violenza e del sacro in funzione del meccanismo della vittima espiatoria, ci permetterà ora di completare la teoria del sacrificio di cui abbiamo posto i principi nei nostri primi capitoli. Più sopra abbiamo rifiutato la lettura tradizionale che fa del sacrificio una offerta alla divinità, un dono molte volte alimentare di cui si 'nutre' la trascendenza. Certo questa lettura è mitica; non bisogna però dedurne che è semplicemente immaginaria. Ormai siamo in grado di comprendere che il discorso religioso, anche su questo punto, è più vicino alla verità di tutto ciò che i moderni studiosi hanno tentato di sostituirgli .

Per il fatto stesso di essere polarizzata dall'immolazione sacrificale, la violenza si calma e si placa; si direbbe che è espulsa e che viene ad aggiungersi alla sostanza del dio da cui non si distingue assolutamente, dato che ogni sacrificio ripete più in piccolo l'immenso acquietarsi che si è verificato al momento dell'unanimità fondatrice, ossia al momento in cui il dio si è manifestato per la prima volta. Al pari del corpo umano che è una macchina per trasformare il cibo in carne e sangue, l'unanimità fondatrice trasforma la violenza cattiva in stabilità e fecondità; per il fatto stesso di verificarsi, d'altra parte, tale unanimità mette in azione una macchina destinata a ripetere indefinitamente la propria operazione in forma attenuata, il sacrificio rituale. Se il dio non è nient'altro che la violenza espulsa in modo massiccio una prima volta, è sempre un po'

della sua stessa sostanza, della sua stessa violenza, che gli reca il sacrificio rituale. Ogniqualevolta il sacrificio ottiene l'effetto desiderato, ogniqualevolta la violenza cattiva si metamorfosa in stabilità buona, si può dire che il dio gradisce l'offerta di questa violenza e se ne ciba. Non è senza motivo che ogni teologia pone l'operazione del sacrificio sotto la giurisdizione della divinità. Il sacrificio ben riuscito impedisce alla violenza di ridiventare immanente e reciproca, come dire che rafforza la violenza in quanto esterna, trascendente, benefica. Arreca al dio tutto ciò di cui ha bisogno per conservare e accrescere il suo vigore. E' il dio stesso a 'digerire' l'immanenza cattiva per convertirla in trascendenza buona, vale a dire nella sua stessa sostanza. La metafora alimentare è autorizzata dal fatto che, il più delle volte, la vittima è un animale di cui gli uomini sono soliti cibarsi, la cui carne è realmente commestibile. Dietro tale processo di nutrizione sono perfettamente individuabili il giuoco della violenza e le sue metamorfosi. Quindi, pur se falso sul piano della verità scientifica, il discorso religioso a proposito del sacrificio è perfettamente vero sul solo piano che interessa la religione, quello dei rapporti umani che si tratta di proteggere dalla violenza. Se si trascura di nutrirlo, il dio finirà col deperire, a meno che, irritato e affamato, non venga egli stesso a cercare il cibo in mezzo agli uomini, con crudeltà e ferocia senza pari. La vittima espiatoria è spesso distrutta e sempre espulsa dalla comunità, e si pensa che la violenza che si placa venga espulsa con quella. In certo qual modo è proiettata all'esterno; si presume che impregni costantemente la totalità dell'essere a eccezione della comunità, fintanto però che l'ordine culturale è rispettato all'interno di quest'ultima. Non appena si varcano i limiti della comunità, si entra nel sacro selvaggio che non conosce né confini né frontiere. A questo regno del sacro appartengono non solo gli dèi e tutte le creature soprannaturali, i mostri di ogni sorta, i morti, ma anche la natura, per quel tanto che è estranea alla cultura, il

cosmo e persino gli altri uomini . Noi diciamo spesso che i primitivi vivono 'nel sacro'. Parlare così è pensare come i primitivi stessi, che si credono i soli a emergere dal sacro, i soli a seguire le regole, dettate dal sacro stesso, che, in maniera precaria, li mantengono fuori dal sacro. Poiché non seguono queste medesime regole, gli stranieri non sembrano del tutto umani. Possono apparire sia assai malefici, sia assai benefici; sono immersi nel sacro . Ogni comunità percepisce se stessa come una nave unica perduta su un oceano senza sponde, ora tranquillo e sereno, ora minaccioso e agitato. La prima condizione per non affondare, necessaria e non sufficiente, sta nel conformarsi alle leggi di ogni navigazione, imposte dall'oceano stesso. Ma la vigilanza più estrema non garantisce che si resti per sempre a galla: lo scafo fa acqua; il fluido insidioso non cessa di infiltrarsi. Bisogna impedire alla nave di riempirsi ripetendo i riti.. . Se la comunità ha tutto da temere dal sacro, è anche vero che a esso deve tutto. Vedendosi sola fuori da esso, deve credersi da questo generata. Abbiamo appena detto che la comunità crede di emergere fuori dal sacro, ed è appunto così che occorre parlare. Come si è visto, la violenza fondatrice appare come cosa non degli uomini ma del sacro stesso che procede alla propria espulsione, che accetta di ritirarsi per lasciar esistere la comunità fuori da sé .

Basta riflettere sulla apparente sovranità del sacro, sulla straordinaria sproporzione esistente su tutti i piani tra questo e la comunità, e si capisce meglio che, in tutti i campi, l'iniziativa sembra venire da quest'ultimo. La creazione della comunità è in primo luogo una separazione. Ecco perché le metafore di rottura sono frequenti nei riti fondatori. I gesti essenziali dei riti regali dell'"Incwala", ad esempio, consistono nel tagliare, mordere o troncare il nuovo anno, cioè nel dare l'avvio a un nuovo ciclo temporale mediante una rottura con il sacro inevitabilmente malefico quando impregna la comunità. Ogni volta che si parla di catarsi, di purificazione, di purgazione, di

esorcismo, ciò che domina è l'idea di evacuazione e di separazione. Il pensiero moderno concepisce i rapporti con il sacro nell'unica modalità della mediazione, perché tenta di interpretare la realtà primitiva a partire da un religioso parzialmente ripulito dei suoi elementi malefici. Abbiamo visto in precedenza che qualsiasi mescolanza della comunità col sacro, sia che quest'ultimo intervenga per il tramite degli dèi o degli eroi mitici o dei morti, è esclusivamente malefica. Ogni visitazione soprannaturale sarà anzitutto vendicatrice. I benefici non vengono che con la partenza della divinità. Ciò non vuol dire che siano assenti gli elementi di mediazione. Tra la comunità e il sacro una separazione completa, ammesso che sia veramente pensabile, è altrettanto temibile di una fusione completa. Una separazione troppo grande è pericolosa poiché può concludersi solo con un ritorno in forza del sacro, con un irrompere fatale. Se il sacro si allontana troppo, si rischia di trascurare o anche di dimenticare le regole che, nella sua benevolenza, ha insegnato agli uomini per permettere loro di proteggersi contro di esso. L'esistenza umana resta dunque governata in ogni momento dal sacro, regolata, sorvegliata e fecondata da questo. I rapporti tra l'esistenza e l'essere nella filosofia di Heidegger somigliano molto, a quanto pare, a quelli della comunità e del sacro .

Ciò vuol dire, semplicemente, che se gli uomini non possono vivere nella violenza, non possono neppure vivere troppo a lungo nell'oblio della violenza, o nell'illusione che fa di questa un semplice strumento, un fedele servitore, senza curarsi delle prescrizioni rituali e dei divieti.

La complessità e il carattere sfumato del rapporto che ogni comunità deve intrattenere con il sacro per prosperare in seno a una tranquillità diligente e ordinata, che non ha ancora nulla di rilassato, può quasi soltanto esprimersi, in assenza della nuda verità, in termini di distanza ottimale. La comunità non deve accostarsi troppo al sacro, altrimenti sarebbe divorata da



esso, ma non deve neppure allontanarsi troppo dalla benefica minaccia ed esporsi alla perdita degli effetti della sua fecondante presenza .

Questa lettura spaziale può essere direttamente osservata in tutte le società in cui si ritiene che il sacro si incarni in un personaggio eccezionale, il sacro re africano ad esempio. La presenza di un essere fortemente permeato di sacro in seno alla stessa comunità pone, naturalmente, problemi straordinari. In certi casi, il re non deve mai toccare il suolo che renderebbe subito contagioso, causando "ipso facto" la morte dei sudditi. A volte si impedisce al sovrano di cibarsi da solo: se toccasse con le proprie mani un qualunque tipo di cibo, ne renderebbe pericolosa la consumazione per tutti gli uomini comuni. Capita anche che il mostro sacro sia interamente dissimulato agli sguardi, non nel suo interesse personale ma in quello dei suoi sudditi che perirebbero folgorati se li raggiungesse il suo sguardo . Tutte le precauzioni sono destinate a prevenire un contatto troppo diretto. Ciò non significa affatto che sia un male per la società dover ospitare un personaggio così straordinario. Il re, si sa, è al tempo stesso molto malefico e molto benefico: l'alternanza "storica" della violenza e della pace è trasferita dal tempo allo spazio. I risultati non mancano di analogie con certe trasformazioni dell'energia nella tecnica moderna, forse perché il pensiero religioso opera già a partire da certi modelli naturali .

I sudditi che, in presenza del re, si sentono infastiditi dall'eccesso della sua potenza, dal suo "silwane", sarebbero atterriti se non vi fosse più re. La nostra 'timidezza' e il nostro 'rispetto', in verità, non sono che forme addolcite di quegli stessi fenomeni. Di fronte all'incarnazione sacra, esiste una distanza ottimale che permette di raccogliere gli effetti benefici pur preservandosi da quelli malefici. Per l'assoluto è come per il fuoco; brucia se si è troppo vicini, non ha più effetto alcuno se

si è troppo lontani. Tra questi due estremi, vi è il fuoco che riscalda e illumina .

Si è visto più sopra che ogni rito sacrificale poggia su due sostituzioni: la prima è fornita dalla violenza fondatrice che sostituisce una vittima unica a tutti i membri della comunità; la seconda, la sola propriamente rituale, sostituisce alla vittima espiatoria una vittima sacrificale. Ciò che essenzialmente caratterizza le categorie sacrificabili, si sa, è il fatto che queste cadono regolarmente fuori dalla comunità. La vittima espiatoria, invece, faceva parte della comunità. Il sacrificio rituale è stato definito come un'imitazione inesatta della violenza fondatrice. C'è da chiedersi perché il sacrificio risparmi sistematicamente le vittime che sembrano più adatte, quelle che maggiormente somigliano alla vittima originaria, cioè gli altri membri della comunità .

La necessità della differenza da noi già segnalata tra la vittima originaria e le vittime rituali è perfettamente spiegabile sul piano della funzione. Se le vittime sacrificali appartenessero alla comunità, come la vittima espiatoria, il sacrificio scatenerrebbe la violenza invece di incatenarla; lungi dal rinnovare gli effetti della violenza fondatrice, darebbe l'avvio a una nuova crisi sacrificale. Il fatto che certe condizioni debbano essere realizzate non basta tuttavia a giustificare l'esistenza di istituzioni capaci di realizzarle. La seconda sostituzione sacrificale pone un problema che è importante risolvere . Si è dapprima tentato di spiegare la differenza tra l'originale e la copia, tra la vittima primordiale e le vittime rituali, con un intervento della ragione umana, con un elementare buonsenso che faciliterebbe il passaggio dall'interno all'esterno della comunità. Questo sfasamento protettivo tra i due tipi di vittime potrebbe facilmente passare per l'elemento 'umano' del sacrificio, nel senso dell'umanesimo moderno. Quella che in precedenza è stata chiamata l'"astuzia" del sacrificio sarebbe in realtà l'"astuzia" dei sacrificatori che chiuderebbero un po' gli

occhi sulle esigenze della "mimesis" rituale e se la prenderebbero comoda con gli pseudo-obblighi religiosi, forse perché avrebbero presentito, nel proprio intimo, ciò che noi moderni ci crediamo i primi a sapere e a proclamare apertamente, la vanità e l'inutilità di tutti i riti. E' allettante immaginarsi che con la seconda sostituzione sacrificale il fanatismo già perda terreno davanti a uno scetticismo "ante litteram", davanti a un atteggiamento che già annuncerebbe il nostro . E' chiaro, tuttavia, che tale ipotesi non può essere accettata. Innanzitutto, vi sono numerose società in cui le vittime sono umane, prigionieri di guerra, schiavi, bambini, o persino, come nel caso del re sacro e di analoghi sacrifici, "membri della comunità". Si direbbe, in questo caso, che non vi è una seconda sostituzione sacrificale. Ecco perché il rapporto tra la violenza originaria che ha per oggetto la vittima espiatoria e le imitazioni rituali che a essa fanno seguito è particolarmente visibile nel caso del re sacro. Più sopra, nel capitolo 4, quando ci occorreva chiarire il rapporto tra la vittima espiatoria e il rito, ci siamo rivolti al re sacro, data l'estrema prossimità tra la vittima originaria e la vittima rituale.

Non bisogna tuttavia concludere che la seconda sostituzione sacrificale sia assente, in quest'esempio del re sacro. Ogni ripetizione veramente esatta della violenza fondatrice è per definizione impossibile. Anche laddove il futuro sacrificato è tratto dalla comunità il solo fatto di essere scelto per sostituire la vittima espiatoria fa di lui un essere differente da tutti gli uomini che lo circondano, lo strappa ai rapporti normali tra quegli uomini per incorporarlo in una categoria che può contenere un solo individuo alla volta ma che merita il qualificativo di sacrificabile quasi allo stesso titolo della categoria dei buoi o dei montoni in altre società .

Se il fatto di essere scelto come futura vittima sacrificale basta a metamorfosare l'oggetto della scelta, cioè a fare di lui una creatura già sacra, non è difficile individuare il principio

dello sfasamento, della differenza che ai nostri occhi esiste, nella maggior parte dei casi, tra la vittima originaria e le vittime rituali. Quando la vittima è immolata, appartiene al sacro; è il sacro stesso che si lascia espellere o si espelle nella sua persona. La vittima espiatoria ha quindi un carattere mostruoso; si è cessato di vedere in lei quel che si vede negli altri membri della comunità.

Se le categorie sacrificabili sono spesso costituite da creature che non appartengono e non sono mai appartenute alla comunità, è perché la vittima espiatoria appartiene innanzitutto al sacro. La comunità, invece emerge dal sacro. Coloro quindi che fanno parte della comunità sono, in linea di massima, i meno adatti a rappresentare la vittima espiatoria. Così ci si spiega come le vittime rituali siano scelte fuori dalla comunità, in mezzo a quegli esseri che sono normalmente permeati di sacro poiché il sacro è la loro dimora normale, animali, stranieri, eccetera.

Se gli altri membri della comunità appaiono a noi, osservatori obiettivi, come i più simili alla vittima originaria, quindi i più adatti a essere sacrificati, nell'ipotesi di un'esatta imitazione, così non è nella prospettiva generata dall'esperienza religiosa primordiale, dalla violenza fondatrice stessa. In tale prospettiva, infatti, la vittima espiatoria è trasfigurata: è questa trasfigurazione che protegge la comunità dalla violenza, che proibisce ai fedeli di considerarsi reciprocamente suscettibili di sostituire quella vittima originaria, che impedisce dunque loro di ricadere nella violenza reciproca. Se si scelgono le vittime rituali all'esterno della comunità o se il fatto stesso di sceglierle conferisce loro una certa 'esternità', è perché la vittima espiatoria non appare più come era in realtà: ha cessato di essere un membro della comunità "come gli altri".

E' nel religioso stesso, nel misconoscimento protettore che si radica il dinamismo centrifugo della seconda sostituzione

sacrificale; non è da attribuirsi a un nascente scetticismo. Il principio della seconda sostituzione sacrificale non ha nulla a che vedere con un principio d'evasione fuori del religioso. Se la comunità viene risparmiata, non è perché si sottrae alla regola dell'esatta imitazione, bensì perché la osserva scrupolosamente. Nella seconda sostituzione sacrificale non vi è nulla che meriti le complici strizzatine d'occhio che vorrebbe rivolgerle il nostro scetticismo. L'astuzia del sacrificio è proprio quella dell'istituzione stessa e non dei sacrificatori .

Tuttavia non bisogna concludere da quel che precede che la vittima espiatoria debba essere percepita come semplicemente estranea alla comunità. Essa fa tutt'uno con il "doppio mostruoso". Ha affrontato tutte le differenze, e in particolar modo la differenza tra l'interno e l'esterno; si ritiene che circoli liberamente dall'interno all'esterno. Dunque, tra la comunità e il sacro, essa costituisce al tempo stesso un tratto d'unione e di separazione. Per essere in grado di rappresentare tale vittima straordinaria, la vittima rituale, idealmente, dovrebbe appartenere "al tempo stesso" alla comunità e al sacro . Ora si comprende perché le vittime rituali siano quasi sempre prese da categorie non direttamente esterne bensì marginali, schiavi, bambini, bestiame, eccetera. Abbiamo in precedenza visto come tale marginalità permetta al sacrificio di esercitare la sua funzione . Perché la vittima possa polarizzare le tendenze aggressive, perché il transfert possa effettuarsi, bisogna che non vi sia soluzione di continuità, bisogna che vi sia passaggio 'metonimico' dai membri della comunità alle vittime rituali, in altri termini, bisogna che la vittima non sia né troppo né troppo poco estranea a questa stessa comunità. Sapevamo già che tale ambiguità era necessaria all'efficacia catartica del sacrificio, ma non sapevamo come potesse realizzarsi concretamente. Non sapevamo per quale prodigio la messa in opera di un'istituzione così complessa e sottile come il sacrificio potesse effettuarsi senza che i suoi inventori, che sono anche i suoi utenti,

cogliessero il segreto del suo funzionamento. Vediamo ora che non c'è prodigio, perlomeno non al livello che ci interessa in questo momento. Il pensiero rituale vuole sacrificare una vittima simile il più possibile al "doppio mostruoso". Le categorie marginali in cui vengono frequentemente reclutate le vittime sacrificali non rispondono perfettamente a tale esigenza ma costituiscono la meno peggiore approssimazione. Situate tra l'interno e l'esterno, si può stimare che appartengano al tempo stesso all'uno e all'altro. Il pensiero rituale non si accontenta di cercare tra gli esseri viventi le categorie meno inadatte a fornire vittime rituali, interviene in diverse maniere per rendere quelle vittime più conformi all'idea che esso si fa della vittima originaria, e per accrescere, al tempo stesso, la loro efficacia sul piano dell'azione catartica. Designiamo come "preparazione sacrificale" tutto ciò che rientra in questo genere di interventi. Come dire che tale espressione ha qui un senso più ampio del senso consueto; la 'preparazione sacrificale' non si limita sempre alle azioni rituali che precedono immediatamente l'immolazione. La vittima deve appartenere nello stesso tempo all'interno e all'esterno. Siccome non c'è una categoria perfettamente intermedia tra l'interno e l'esterno, qualunque creatura di cui si consideri il sacrificio mancherà sempre, fino a un certo punto, dell'una o dell'altra di quelle qualità contraddittorie che ad essa si richiedono; sarà sempre deficiente, ora sul piano dell'"esternità", ora sul piano dell'"internità", mai sui due piani contemporaneamente. Lo scopo prefisso è sempre il medesimo: rendere la vittima pienamente sacrificabile. La preparazione sacrificale in senso lato si presenterà quindi sotto due aspetti assai diversi; il primo cercherà di rendere la vittima più estranea, cioè di permeare di sacro una vittima troppo integrata nella comunità, il secondo, invece, si sforzerà ancora più di integrare una vittima che è troppo estranea. Il re sacro illustra il primo tipo di preparazione. Il fatto di essere scelto come re non basta a fare

del futuro sacrificato il "doppio mostruoso" che deve reincarnare. E' per eliminare quel troppo di umanità che è in lui, per allontanarlo dalla comunità, che gli si fa commettere un incesto e assorbire il sacro malefico in tutte le forme concepibili. Al termine della preparazione, il re possiede e l'"internità" e l'"esternità" che fanno di lui il mostro sacro più sopra definito .

Per ottenere un risultato analogo, qualora la vittima pecchi per eccesso non più di 'internità' ma di 'esternità', si dovrà ricorrere a un metodo inverso. Il sacrificio del bestiame grosso presso i Dinka, come lo descrive Godfrey Lienhardt in "Divinity and Experience" (60), illustra benissimo questo secondo tipo di preparazione sacrificale . Presso i Dinka non si sacrifica mai una bestia subito dopo averla estratta dall'armento. La si sceglie in anticipo, la si isola dalle sue compagne, la si sistema in un luogo speciale vicino alle abitazioni degli uomini. La cavezza che serve a legarla è riservata alle bestie sacrificali. Si pronunciano su di essa invocazioni che l'avvicinano alla comunità, che l'integrano più strettamente a quest'ultima. All'inizio del presente saggio, abbiamo ricordato invocazioni dello stesso genere che assimilano completamente la vittima a una creatura umana (61) . E' chiaro, insomma, che l'intimità pur così notevole che, anche in tempi normali, esiste tra i Dinka e il loro bestiame non sembra ancora sufficiente per autorizzare il sacrificio. Bisogna rafforzare l'identificazione tra l'uomo e la bestia per far assumere a quest'ultima il ruolo dell'espulso originario, per renderla capace di calamitare su di sé le ostilità reciproche, perché tutti i membri della comunità possano insomma vedere in essa, prima della sua metamorfosi finale in 'cosa molto santa' il degno oggetto del loro risentimento . La preparazione sacrificale, come si vede, consiste in azioni assai diverse, talvolta opposte, ma tutte perfettamente adattate allo scopo perseguito; il pensiero religioso si dirige con infallibile prescienza verso tale scopo; senza saperlo, attiva tutte le

condizioni dell'efficacia catartica. Non cerca altro che riprodurre nella maniera più esatta possibile la violenza fondatrice. Si sforza di procurarsi, e, all'occorrenza, di plasmare, una vittima sacrificale simile quanto più possibile all'essere ambiguo che crede di ravvisare nella vittima originaria. Il modello che imita, quindi, non è il vero modello; è un modello trasfigurato dall'esperienza del "doppio mostruoso", e questo elemento di trasfigurazione, questa "differenza" primordiale dirige ogni pensiero religioso verso vittime alquanto diverse dalla vittima originaria, sia per natura sia grazie alla preparazione sacrificale, per sfasare, per differire il sacrificio rituale rispetto alla violenza collettiva originaria, assicurando così al rito commemorativo una virtù catartica proporzionata ai bisogni della società in cui è chiamato a funzionare . Tale notevole corrispondenza va presa in considerazione. Constatiamo nuovamente che il misconoscimento religioso fa tutt'uno con la protezione più che reale conferita alle società dal sacrificio rituale e dal religioso in genere .



## L'UNITA' DI TUTTI I RITI

Le analisi che precedono ci permetteranno di integrare alla nostra ipotesi generale forme rituali spesso considerate 'aberranti', dato il loro carattere atroce, ma né più né meno indecifrabili, in verità, di tutte le altre, "in assenza della violenza fondatrice", ma perfettamente decifrabili, invece, alla sua luce. Il nostro secondo tipo di preparazione sacrificale, quello consistente nell'integrare alla comunità una vittima che per natura le è troppo estranea, apre un facile cammino verso la forma più celebre e spettacolare di cannibalismo rituale, quello che praticavano i "Tupinamba", popolo situato sulla costa nordovest del Brasile .

Il cannibalismo tupinamba è conosciuto attraverso testi di osservatori europei, commentati da Alfred Métraux in "Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud". Toccherò qui solo i punti che interessano direttamente la mia interpretazione; per il resto, rimando i lettori a quest'opera, come pure a un lavoro più vecchio dello stesso autore, "La religion des Tupinamba et ses rapports avec celles des autres tribus Tupi-Guarini" (62) .

E' noto che i Tupinamba posseggono, nella letteratura e nel pensiero dell'Occidente moderno, particolari patenti di nobiltà. I due Indiani che Montaigne vide a Rouen, come è menzionato in un celebre capitolo degli "Essais", appartenevano a quel popolo. Sono sempre dei Tupinamba, non è indifferente osservarlo, che hanno posato per il ritratto più celebre, prima

del Settecento, di quel "buon selvaggio" di cui ben si conosce la fortuna nella già lunga storia dell'umanesimo occidentale .

Inseparabile da uno stato di guerra endemico fra tribù che divorano tutti i nemici di cui riescono a impadronirsi, il cannibalismo tupinamba assume due forme molto diverse. Si mangia sul posto il cadavere del nemico ucciso nel corso di una battaglia, senz'altra forma di processo. Fuori dalla comunità e dalle sue leggi, non vi è posto per il rito; la violenza indifferenziata regna incontrastata .

Il cannibalismo propriamente rituale è rivolto solo ai nemici riportati vivi al villaggio. Questi prigionieri passeranno lunghi mesi, talvolta degli anni, nell'intimità di coloro che finiranno per divorarli. Partecipano alle loro attività, si inseriscono nella loro vita quotidiana, sposano una delle loro donne; intessono, insomma, con i loro futuri sacrificatori, giacché, come si vedrà, si ha a che fare proprio con un sacrificio, legami quasi identici a quelli che uniscono questi ultimi tra di loro .

Il prigioniero è fatto segno di un trattamento duplice, contraddittorio; talvolta è oggetto di rispetto, e persino di venerazione. I suoi favori sessuali sono ricercati. In altri momenti lo si insulta, lo si copre di disprezzo, subisce violenze.

Un po' prima della data fissata per la sua morte, si incoraggia ritualmente l'evasione del prigioniero. Lo sventurato è ben presto riacciuffato e, per la prima volta, gli si mette una pesante fune alle caviglie. Il suo padrone smette di nutrirlo. Di conseguenza, deve rubare il cibo. In uno dei testi commentati da Métraux si afferma che aveva «licenza per tutto quel tempo di battere, di colpire, di rubare polli, oche e altre cose, e fare tutto quel che di peggio poteva per vendicare la propria morte senza che nessuno glielo impedisse». Vengono, insomma, incoraggiate le azioni illegali della futura vittima; la si consacra alla trasgressione. La maggior parte degli osservatori moderni è d'accordo nel riconoscere, a questo stadio, che lo scopo dell'impresa è la metamorfosi del prigioniero in 'capro

espiatorio' . Ecco come Francis Huxley riassume i diversi ruoli e il destino del prigioniero: «E' destino del prigioniero di svolgere e di incarnare svariati ruoli contraddittori. Egli è il nemico che viene adottato; occupa il posto dell'uomo in onore del quale sarà ucciso; è a un tempo parente acquisito e fuori casta; è onorato e disprezzato, capro espiatorio ed eroe; ci si sforza di spaventarlo ma, se fa mostra di aver paura, lo si reputa indegno della morte che l'aspetta. Assumendo tutti questi ruoli eminentemente sociali, diventa un uomo nel senso pieno del termine, che illustra le contraddizioni suscitate dalla società: situazione impossibile che può sfociare soltanto nella morte. L'impossibilità è ancora rafforzata quando il rituale gli conferisce il potere e gli attributi dell'eroe mitico; diviene il rappresentante dell'altro mondo impiantato nel cuore di questo, un Giano troppo sacro perché sia possibile vivere con lui» (63) .

Tutto è qui mirabilmente definito, se non fosse che la vittima su cui sono fatte ricadere tutte le contraddizioni della società appare in fin dei conti non come «un uomo nel senso pieno del termine», ma come "doppio mostruoso" e come divinità. Huxley ha ragione: ciò che si rivela qui è proprio la verità dei rapporti umani e della società - ma essa è insostenibile; ecco perché bisogna sbarazzarsene; una funzione essenziale della violenza fondatrice è di espellere la verità, di porla al di fuori dell'umanità .

Non è possibile comprendere ciò che qui accade senza rifarsi al meccanismo della vittima espiatoria come a un processo reale, che fonda realmente la coesione della comunità. Solo un meccanismo "reale" può rendere davvero intelligibile il progetto del cannibalismo rituale. Finché ci si condanna a leggere il fenomeno del 'capro espiatorio' in chiave psicologica, ci si immagina che i cannibali cerchino una giustificazione morale alla violenza di cui stanno per rendersi colpevoli. Più misfatti commetterà il prigioniero, è un fatto, più sarà legittima

la vendetta che se ne trarrà. Ma non si tratta affatto di placare una qualche nevrosi, o di favorire un qualche 'senso di colpa'; si tratta di ottenere risultati altamente concreti. Finché il pensiero moderno non comprenderà il carattere formidabilmente "operativo" del capro espiatorio e di tutti i suoi succedanei sacrificali, continueranno a sfuggirgli i fenomeni più essenziali di ogni cultura umana. Il meccanismo della vittima espiatoria è doppiamente salvifico; realizzando l'unanimità, fa tacere la violenza su tutti i piani in cui questa parla; impedisce ai congiunti di battersi e impedisce alla verità dell'uomo di mostrarsi, la pone all'esterno dell'uomo quale incomprensibile divinità.

Il prigioniero deve calamitare sulla propria persona tutte le tensioni interne, tutti gli odii e i rancori accumulati. Gli si chiede con la sua morte di trasformare tutta quella violenza malefica in un sacro benefico, di restituire vigore a un ordine culturale depresso e affaticato. Il cannibalismo rituale è dunque un rito simile a tutti quelli che abbiamo visto in precedenza. Se i Tupinamba agiscono come fanno, è perché seguono un modello o piuttosto perché il sistema rituale segue quel modello per loro. Anch'essi si sforzano di riprodurre "ciò che è avvenuto la prima volta", di rinnovare ancora una volta l'unanimità che si è fatta e rifatta intorno alla vittima espiatoria. Se il prigioniero è fatto segno di un duplice trattamento, se è ora vilipeso e ora onorato, è in qualità di rappresentante della vittima originaria. Detestabile in quanto polarizza la violenza senza averla ancora metamorfosata, diviene infinitamente rispettabile in quanto la metamorfosa, in quanto fa agire ancora una volta, il meccanismo unificatore della vittima espiatoria. Più la vittima in un primo momento sembrerà odiosa, più le passioni da questa polarizzate saranno vigorose, più il meccanismo agirà a fondo. Per il prigioniero tupinamba, insomma, vale lo stesso che per il re africano. Già aureolato della sua futura morte, incarna le due facce del sacro

non solo successivamente, ma simultaneamente. Assume la totalità della violenza, e ciò sin da vivo, poiché è nell'eternità che l'assume, al di fuori di ogni temporalità .

Secondo i testi, sembra proprio che il prigioniero sia effettivamente destinato a reincarnare un eroe mitico, che in talune versioni appare nelle sembianze di un prigioniero sul punto di essere ritualmente giustiziato e divorato. Agli occhi di coloro che lo praticano, quindi, il cannibalismo rituale si dà come ripetizione di un evento primordiale . Al pari dell'aspetto incestuoso nella monarchia africana, l'aspetto antropofago rischia di distrarre l'osservatore, di impedirgli di riconoscere nel rituale tupinamba "essenzialmente la stessa cosa che ovunque altrove", vale a dire, anzitutto, il sacrificio. Tuttavia, questo rischio è maggiore nel caso dell'incesto che in quello dell'antropofagia che non ha ancora trovato il suo Freud e non è ancora stata elevata al rango di mito principale della modernità. Il cinema contemporaneo ha sì tentato di far venire di moda il cannibalismo ma i risultati non sono sensazionali .

Molto giustamente Mircea Eliade afferma che viene prima il sacro e che forse, al limite, l'antropofagia non esiste in forma naturale (64). In altre parole, non è per mangiare la vittima che questa viene immolata, è perché viene immolata che è importante mangiarla. Accade la stessa cosa per tutte le vittime animali che sono anch'esse mangiate. L'elemento antropofago non esige alcuna particolare spiegazione. Sotto molti aspetti, esso chiarisce riti più oscuri. Qualsiasi consumo di carne sacrificale, umana o animale, deve essere interpretato alla luce del desiderio mimetico, vero cannibalismo della mente umana che finisce sempre col vertere sulla violenza diversa, sulla violenza dell'altro. Il desiderio mimetico esacerbato desidera distruggere e assorbire a un tempo la violenza incarnata del modello ostacolo, sempre assimilato all'essere e alla divinità .

Ci spieghiamo, con ciò, il desiderio che provano i cannibali di vedere la loro vittima dimostrare col suo coraggio di essere

realmente l'incarnazione della violenza sovrana. E' necessariamente dopo l'immolazione che viene consumata la carne della vittima, cioè, una volta che la violenza malefica si è completamente metamorfosata in sostanza benefica, interamente convertita in fonte di pace, di vitalità buona e di fecondità .

Una volta che nel cannibalismo rituale si è riconosciuto un rito sacrificale come gli altri, l'adozione preliminare del prigioniero, la sua assimilazione parziale alla tribù che lo divorerà non pone più alcun problema .

La futura vittima viene dal di fuori, dal sacro indifferenziato; è troppo estranea alla comunità per riuscire immediatamente utilizzabile sul piano del sacrificio. Per renderla atta a rappresentare adeguatamente la vittima originaria, bisogna conferirle quello che le manca, una certa appartenenza al gruppo, bisogna farne una creatura del 'di dentro', senza tuttavia toglierle la sua qualità di creatura del 'di fuori', quell'"esternità" già sacra che essenzialmente la caratterizza .

La preparazione sacrificale rende la vittima sufficientemente simile ai bersagli 'naturali' e diretti della violenza, vale a dire ai congiunti, per assicurare il transfert delle tendenze aggressive, per fare di tale vittima, insomma, un oggetto 'appetitoso', e, in pari tempo, questa vittima rimane sufficientemente estranea e diversa perché la sua morte non rischi di trascinare la comunità in un ciclo di vendetta. La sola persona suscettibile e forse tenuta, ma fino a un certo punto, a sposare la causa del prigioniero è sua moglie. Se prende troppo sul serio il suo ruolo viene sommariamente giustiziata. I figli della coppia, se ve ne sono, sono anch'essi giustiziati .

Qui si vede benissimo come l'imitazione del meccanismo della vittima espiatoria, imitazione sempre scrupolosa ma necessariamente sfasata dalla trasfigurazione di quella prima vittima, mette in opera il tipo di pratica rituale che corrisponde ai 'bisogni' della comunità e assicura 'l'evacuazione' della

violenza, il suo 'evaporare' su vittime né troppo né troppo poco care, sul tipo di vittime, insomma, più adatto a sgravare la comunità dalla violenza, a 'purificarla' da questa. Si vede benissimo come la messa in opera del sistema, compresa la preparazione sacrificale che contribuisce a migliorare il 'rendimento' delle vittime, possa effettuarsi senza che tale sistema sia mai veramente pensato da nessuno, senza che vi sia altro che l'imitazione dell'uccisione originaria, quella che ha fatto o rifatto l'unità della comunità . Bisogna quindi vedere nell'adozione del prigioniero un esempio di preparazione sacrificale del secondo tipo più sopra definito. Il cannibalismo rituale somiglia molto alla monarchia africana in quanto la futura vittima è sacralizzata sin da viva. Per comprendere la parentela dei due riti bisogna pensare a quell'opera teatrale di Jean Genet, "Haute Surveillance", che mostra un condannato a morte del quale due malandrini di levatura inferiore, due "fratelli" nemici in verità, affascinati dalla sua esecuzione ormai prossima, si contendono i favori. (Per quanto l'accostamento possa essere rivelatore, non bisogna concluderne che la pratica rituale dipenda da uno spirito analogo a quello dell'opera contemporanea) .

Una delle ragioni che ci impediscono di vedere lo stretto rapporto esistente tra la monarchia africana e il cannibalismo tupinamba sta nel reclutamento della vittima che, nel primo caso, è tratta dal 'di dentro' e, nel secondo, dal 'di fuori'. Per giungere allo stesso risultato in entrambi i casi, la preparazione sacrificale deve essere fatta in senso contrario. Integrando il prigioniero alla comunità, i Tupinamba agiscono parallelamente ai Dinka quando questi staccano dall'armento e sistemano presso di loro la bestia riservata al sacrificio. Nel caso dei Tupinamba, tuttavia, la messa in pratica del principio è spinta molto più in là. La bizzarra adozione del prigioniero fornisce un indizio in più, e certamente assai degno di nota, in favore della tesi qui difesa che fa della vittima espiatoria un

essere del di dentro, un congiunto di coloro che l'hanno assassinata. Il cannibalismo tupinamba sembra particolarmente sensibile a tale 'prossimità' della vittima originaria; per riprodurla nelle vittime susseguenti senza compromettere l'efficacia sacrificale del rito, ricorre a un procedimento troppo implacabilmente logico per non essere per noi sconcertante .

Tutto ciò che abbiamo appena detto, contraddice, s'intende, un aspetto importante delle antiche testimonianze. A dar retta a queste testimonianze è lo straniero, il nemico ereditario e non il congiunto che ogni comunità perseguita con il suo odio e divora, alternativamente. Il cannibalismo rituale pensa se stesso e si lascia osservare come un giuoco di rappresaglie interminabili che si svolge su scala intertribale . E' più che evidente che questa lettura è ingannevole; ci sono aspetti essenziali dell'istituzione che essa rende indecifrabili. E' molto facile, invece, incorporare questa stessa lettura alla spiegazione che stiamo proponendo. Non soltanto questa non è 'imbarazzante' ma è necessaria; costituisce quella che si potrebbe chiamare l'"ideologia" del cannibalismo rituale, inevitabilmente sfasata rispetto alla verità dell'istituzione .

Come nell'insieme tshimshian studiato più sopra, c'è spostamento della violenza intestina verso l'esterno; sacrificale è proprio questo spostamento, che non è soltanto verbale, dal momento che le comunità si fanno realmente guerra e divorano i loro rispettivi membri. Anche qui si può dire che fra tribù ci si intende per non intendersi mai; lo stato di guerra permanente ha per funzione essenziale quella di alimentare di vittime il culto cannibalesco. Da ambo le parti le catture devono pressappoco equilibrarsi, costituire un sistema di quasi prestazioni reciproche, più o meno legato, a quanto pare allo scambio delle donne, anch'esso frequentemente improntato a ostilità, come nel caso dei Tshimshian .

Sia che si tratti di donne o di prigionieri, lo scambio ritualizzato come conflitto, il conflitto ritualizzato come



scambio, non costituiscono mai altro che varianti di uno stesso passaggio sacrificale dall'interno verso l'esterno, scambievolmente vantaggioso dato che impedisce alla violenza di scatenarsi laddove non deve assolutamente scatenarsi, cioè in seno ai gruppi elementari. Le vendette interminabili tra una tribù e l'altra si devono leggere come l'oscura metafora della vendetta effettivamente "differita" all'interno di ciascuna comunità. Questa differenza o meglio questo 'differentemente', questo spostamento, beninteso, non ha nulla di simulato. E' appunto perché la rivalità e l'intimità tra i diversi gruppi sono reali che il sistema conserva la sua efficacia. E' chiaro, del resto, che questo tipo di conflitto non si mantiene sempre entro limiti tollerabili .

C'è qui una parola, "tobajara", i cui diversi significati riassumono l'economia del cannibalismo rituale. Designa anzitutto la posizione simmetrica a quella del soggetto in un sistema di opposizione, l'avversario ostile. La parola è apparentata con un verbo che significa fronteggiarsi, essere in una situazione d'antagonismo . E' opportuno notare, a proposito di "tobajara", che l'uccisione del prigioniero avviene in modo tale da somigliare il più possibile a una singolar tenzone. La vittima è legata a una fune; le si lascia quel tanto di spazio che le permetta, per un certo tempo, di parare i colpi che il suo avversario sempre unico, il suo particolare "tobajara", si sforza di affibbiarle .

Non c'è motivo di stupirsi se il termine "tobajara" designa più specificamente la vittima del banchetto antropofago. Ma tale parola ha anche un terzo significato, quello di "cognato". Il cognato è sostituito al fratello, l'antagonista più naturale. In cambio di una donna del cognato, si cede a costui una delle proprie, la donna troppo vicina, quella che quasi inevitabilmente servirebbe da posta a una rivalità propriamente fraterna se gli uomini di una stessa comunità elementare volessero riservarsi le loro donne per proprio uso personale. Il

movimento sacrificale sostituisce il cognato al fratello come oggetto di ostilità. Tutta la struttura del sistema è implicita nella triplice carica semantica di "tobajara". E non si è troppo lontani dalla tragedia greca con i suoi fratelli e i suoi cognati nemici, Eteocle e Polinice, Edipo e Creonte.. . L'ideologia del cannibalismo rituale somiglia ai miti nazionalisti e guerreschi del mondo moderno. E' possibile, naturalmente, che gli osservatori abbiano deformato le spiegazioni date dagli indigeni. Tali deformazioni, supponendo che siano reali, non intaccherebbero assolutamente la linea generale dell'interpretazione. Un culto sacrificale fondato sulla guerra e sull'uccisione reciproca di prigionieri non può essere pensato in una modalità mitica troppo diversa dal nostro 'nazionalismo' con i suoi 'nemici ereditari', eccetera. Insistere sulle differenze tra due miti di questo genere, sarebbe cadere da soli nel mito, poiché vorrebbe dire distogliersi dalla sola cosa davvero importante, cioè la realtà, sempre identica, situata dietro al nazionalismo moderno come dietro al mito tupinamba. In ambedue i casi, la funzione essenziale della guerra straniera e dei riti più o meno spettacolari che possono accompagnarla, consiste nel preservare l'equilibrio e la tranquillità delle comunità essenziali, stornando la minaccia di una violenza necessariamente più intestina della violenza apertamente discussa, raccomandata e praticata .

Nel suo romanzo avveniristico intitolato "1984", George Orwell mostra i signori di due supertirannie cinicamente decisi a perpetuare il loro conflitto allo scopo di assicurare meglio il loro controllo su popolazioni mistificate. Il culto cannibale, fondato sulla guerra permanente e destinato a perpetuare la tranquillità interna, ci rivela che il mondo moderno non ha il monopolio di simili sistemi e che la loro messa in opera non si basa affatto sulla presenza di burattinai perfettamente lucidi, cinici manipolatori di folle innocenti .

Non è difficile, come si può vedere, ricollegare il cannibalismo tupinamba a una teoria generale del rito fondata sulla vittima espiatoria. Tale collegamento illumina taluni aspetti dei fatti tupinamba rimasti sinora indecifrabili. I fatti tupinamba, di riflesso, fanno risaltare taluni aspetti della teoria generale poco o punto evidenti nei riti considerati in precedenza .

Pur se resta frammentario, il nostro panorama rituale annovera ormai riti assai diversi, tanto sul piano del contenuto e della forma che su quello della ripartizione geografica. Perciò, si avvicina il momento in cui potremo considerare come definitivamente stabilita l'ipotesi che fa della vittima espiatoria il fondamento di ogni forma religiosa. Tuttavia, prima di formulare tale conclusione sarà opportuno moltiplicare le precauzioni e chiederci se, a nostra insaputa, non abbiamo messo da parte talune categorie rituali che sfuggirebbero interamente al tipo di lettura elaborato nelle pagine precedenti.

Se si volesse caratterizzare con una sola parola l'insieme di quei riti che hanno finora attirato la nostra attenzione, si potrebbe dire che mirano tutti a perpetuare e a rafforzare un certo ordine familiare, religioso, eccetera. Il loro scopo è di mantenere le cose così come stanno. Ration per cui si richiamano costantemente al modello di ogni fissazione e di ogni stabilizzazione culturale: l'unanimità violenta contro la vittima espiatoria e intorno a essa .

Tutti questi riti possono essere definiti come riti di fissità o di immobilità. Ora, esistono anche dei riti detti di "passaggio". Ci sono forse qui dei fatti suscettibili di contraddire la conclusione verso cui tendiamo. Prima di proclamare che la vittima espiatoria è all'origine di tutti i riti, è indispensabile dimostrare che essa serve da modello anche ai riti di passaggio .

I riti di passaggio sono legati all'acquisizione di una nuova condizione, all'"iniziazione", per esempio, che, in molte società, è la sola a conferire

agli adolescenti la piena appartenenza alla comunità. Nella nostra società, perlomeno in teoria, il passaggio da una condizione a un'altra pone soltanto problemi di adattamento minori, riservati in linea di massima ai diretti interessati, a coloro che effettuano il passaggio. Pur se da qualche tempo a questa parte tali credenze sono forse un po' scosse, ciò nonostante continuano a ispirare il nostro pensiero e tutti i nostri comportamenti .

Nelle società primitive, invece, il più leggero cambiamento, anche in un individuo isolato, è trattato come se potesse comportare una crisi di grande importanza. Un pericolo letteralmente apocalittico si profila dietro i passaggi ai nostri occhi più normali, più prevedibili, più indispensabili alla continuità della società .

In "Les rites de passage", l'opera che ha accreditato l'espressione tra gli etnologi, Van Gennep scompone il cambiamento di condizione in due momenti. Nel corso del primo, il soggetto perde lo statuto posseduto sino ad allora, nel corso del secondo, acquisisce un nuovo statuto. Questa analisi non va attribuita alla sola mania, cartesiana e francese, delle idee chiare e distinte. Il pensiero religioso distingue realmente i due momenti; li percepisce come indipendenti l'uno dall'altro, separati addirittura da un intervallo che può trasformarsi in un vero e proprio abisso in cui rischia di sprofondare l'intera cultura . La distinzione di Van Gennep permette di comprendere l'elemento "critico" nel passaggio poiché isola la perdita di statuto, permettendo di ravvisarvi una perdita di "differenza" nel senso sopra definito. E' come dire che ci riporta su un terreno familiare. Se ogni violenza comporta perdita di differenza, ogni perdita di differenza comporta, reciprocamente, violenza. E tale violenza è contagiosa. Si ha dunque a che fare con la medesima angoscia che nel caso dei gemelli. Il pensiero religioso non distingue tra le differenze naturali e le differenze culturali. Pur non essendo sempre

giustificato al livello dei particolari oggetti che lo provocano, lo spavento, fondamentalmente, non è immaginario . L'individuo al momento del passaggio è assimilato alla vittima di una epidemia, o a un criminale che rischia di diffondere la violenza intorno a sé. La più lieve perdita di differenza, per quanto localizzata, può sprofondare la comunità intera in una crisi sacrificale. Il minimo strappo, la maglia che cede in un tessuto, se non viene ripresa in tempo, può distruggere tutto il vestito .

La prima misura da prendere in una situazione del genere, è evidentemente quella di isolare la vittima, di proibirle ogni contatto con i membri sani della comunità. Occorre prevenire il contagio. Gli individui sospetti sono immediatamente esclusi; se ne restano ai margini della comunità; alle volte vengono espulsi molto lontano, nella foresta, nella giungla o nel deserto, là dove regna la violenza indifferenziata, nel regno del sacro, cui appartengono tutti gli esseri privi di quella differenza stabile e di quello statuto determinato che soli possono mantenere gli esseri fuori dal sacro .

Dato che non crede al contagio, tranne che nel caso delle malattie microbiche, la mentalità moderna crede sempre possibile limitare la perdita di statuto a un settore determinato. Non così nelle società primitive. L'indifferenziazione s'allarga a macchia d'olio e il neofita stesso è la prima vittima del carattere contagioso della sua stessa affezione. In talune società, il futuro iniziato non ha più né nome, né passato, né legami di parentela, né diritti di alcun genere. E' ridotto allo stato di cosa informe e innominabile. Nel caso di iniziazioni collettive, quando tutto un gruppo di adolescenti della stessa età è chiamato a un medesimo passaggio, niente più separa i membri del gruppo; all'interno di tale gruppo, quindi, si vive in condizioni di uguaglianza e di promiscuità totali .

E' noto che nel sacro, se le differenze non sono cancellate e abolite, è perché queste sono tutte presenti allo stato misto, in forma caotica. Appartenere al sacro vuol dire partecipare a

questa mostruosità. Essere privo di differenze o possederne troppe, perderle tutte o incorporarsele indebitamente, è sempre la stessa cosa. Si capisce quindi che il neofita possa passare per un mostro ermafrodita quanto per un essere asessuato

Se il passaggio costituisce sempre una temibile esperienza, è perché ci si trova nell'impossibilità di affermare, in partenza, che si tratterà semplicemente di un passaggio. Si sa ciò che si sta perdendo ma non quello che si ritroverà. Non si sa mai a che cosa approderà la mostruosa mescolanza delle differenze. E' la violenza sovrana ad avere l'ultima parola in queste materie e non è bene aver a che fare con essa. La 'struttura', insomma, non può 'far posto' al cambiamento. Pur prevedibile, il cambiamento sembra, per definizione, non padroneggiabile. L'idea di un divenire sottoposto a leggi sociali o anche naturali è estraneo alla religione primitiva .

La parola "conservatore" è troppo debole per qualificare lo spirito di immobilità, il terrore del movimento che caratterizza le società incalzate dal sacro. L'ordine socio-religioso appare come un beneficio inestimabile, una grazia insperata che il sacro, a ogni istante, può togliere agli uomini. Non si tratta di esprimere su quest'ordine un giudizio di valore, di paragonare, di scegliere o di manipolare anche solo minimamente il 'sistema' allo scopo di migliorarlo. Qualsiasi pensiero moderno sulla società passerebbe qui per empia follia, in grado di attirare l'intervento vendicatore della Violenza. Occorre che gli uomini trattengano il respiro. Ogni movimento sconsiderato può comportare un'improvvisa burrasca, un maremoto in cui scomparirebbe ogni società umana .

Per terrificante che sia, la prospettiva del passaggio non è però senza speranza. E' attraverso la perdita generalizzata delle differenze e la violenza universale, è attraverso la crisi sacrificale e per tramite suo che la comunità è sfociata, un tempo, nell'ordine differenziato. La crisi è la medesima e si può sperare che approderà al risultato, a una instaurazione o una

restaurazione delle differenze, cioè, nel caso dei neofiti, all'acquisizione del nuovo statuto da essi ambito. Tale favorevole epilogo dipende in primo luogo dalla Violenza sovrana, ma la comunità pensa di potervi contribuire. Tenterà perciò di incanalare l'energia malefica nelle vie aperte dalla collettività. Affinché il risultato finale sia lo stesso della "prima volta", per portare tutte le possibilità dalla parte della comunità, bisogna riprodurre, momento per momento, tutto quel che si è verificato quella prima volta, bisogna far percorrere ai neofiti tutte le tappe della crisi sacrificale, così come uno se le rammenta, bisogna versare l'esperienza attuale nello stampo dell'esperienza di un tempo. Se il processo rituale ripete esattamente il processo della crisi originale, si può sperare che avrà la medesima conclusione .

E' questo il progetto fondamentale dei riti di passaggio; basta coglierlo per capire che gli aspetti in apparenza più bizzarri, i particolari da noi ritenuti 'morbosi' o 'aberranti', rientrano in una logica molto semplice che il pensiero religioso non fa altro che seguire fino in fondo. Anziché eludere la crisi, il neofita vi si deve immergere completamente, poiché vi si sono immersi i suoi antenati. Anziché fuggire le conseguenze più penose, magari le più terribili della violenza reciproca, è necessario subirle una per una. Perché si priva il postulante di conforto e persino di cibo, perché lo si subissa di maltrattamenti, talvolta di vere torture? Perché "la prima volta, le cose sono andate così". In certi casi, non basta subire la violenza, occorre anche esercitarla. Questa duplice esigenza evoca in maniera molto diretta la 'cattiva' reciprocità della crisi sacrificale. Come in certe "feste", e per le stesse ragioni, numerose pratiche vietate in ogni altro periodo sono ora richieste, furto, aggressioni sessuali simboliche o reali, consumo di cibi proibiti. Ci sono società in cui l'antropofagia, vietata in ogni altra circostanza, fa parte del processo di iniziazione. Presso i Tupinamba, l'uccisione del prigioniero ha valore di iniziazione per colui che

ne è incaricato. Sono molte le società in cui l'atto iniziatico per eccellenza è la messa a morte di un animale o di un essere umano .

La tendenza dell'individuo privo di statuto a metamorfosarsi in "doppio mostruoso" deve esteriorizzarsi completamente. Alle volte deve mutarsi in animale: come vede degli uomini, il futuro iniziato fa finta di gettarsi su di loro e divorarli. Al pari di Dioniso o del re sacro, diviene toro, leone, leopardo, ma solo per la durata della crisi iniziatica. Gli è tolto l'uso della parola; si esprime a grugniti o a ruggiti. In certi riti si ritrovano tutti i tratti caratteristici della possessione violenta, nella fase suprema della crisi. Gli elementi successivi dei riti ci permettono quindi di seguire l'evoluzione reale o supposta di tale crisi . La prova che da un capo all'altro tutto è modellato sulla crisi e la sua risoluzione, sta nel fatto che al di là di tutti i riti che abbiamo enumerato e che mimano la crisi stessa figurano cerimonie riproducenti l'unanimità finalmente attuata contro la vittima espiatoria; tali cerimonie costituiscono il punto culminante di tutta la faccenda. L'intervento delle maschere, in questo supremo istante, manifesta direttamente la presenza del "doppio mostruoso", già attestata dalle presunte metamorfosi dei neofiti. Tali cerimonie possono assumere le forme più svariate ma evocano sempre la risoluzione violenta, la fine della crisi, il ritorno all'ordine, cioè l'acquisizione da parte dei neofiti del loro statuto definitivo .

I riti di passaggio mirano quindi a strutturare sul modello della crisi originaria ogni crisi potenziale, occasionata da una perdita qualunque di differenza. Si tratta di trasformare in certezza la terrificante incertezza che sempre accompagna la comparsa della violenza contagiosa. Se i riti di passaggio riescono sempre bene, se raggiungono regolarmente lo scopo, a poco a poco tendono a trasformarsi in una semplice "prova" sempre più 'simbolica' via via che si fa meno aleatoria. L'elemento centrale dei riti, il cuore sacrificale, tende anch'esso



a scomparire, e non si sa nemmeno più a che cosa il 'simbolo' si riferisca .

Come si vede, non c'è differenza essenziale fra i riti di passaggio e i riti che più sopra abbiamo battezzato riti di fissità. Il modello rimane lo stesso. L'azione rituale ha sempre soltanto uno scopo, l'immobilità completa o, in mancanza di essa, il minimo di mobilità. Accogliere il cambiamento è sempre socchiudere la porta dietro la quale s'aggirano la violenza e il caos. Eppure non è possibile impedire agli uomini di diventare adulti, sposarsi, ammalarsi, morire. Ogni volta che sono minacciate dal divenire, le società primitive cercano di incanalare la sua forza turbinosa entro i limiti sanzionati dall'ordine culturale. Il che, in numerose società, è valido persino per i cambiamenti stagionali. Qualunque sia il problema, da qualunque parte venga il pericolo, il rimedio è di ordine rituale e tutti i riti si rifanno alla ripetizione della risoluzione originaria, a un nuovo parto dell'ordine differenziato. Il modello di ogni fissità culturale è anche il modello di ogni cambiamento non catastrofico. Al limite, non c'è distinzione netta tra i riti di passaggio e gli altri .

Tuttavia, c'è una relativa specificità di taluni riti di passaggio. Gli elementi presi dalla crisi stessa, per opposizione al suo epilogo, svolgono un ruolo più importante e spettacolare nei riti di passaggio che in molti altri riti. E sono tali elementi a dare ai riti il loro aspetto propriamente "iniziatico". Ecco perché succede loro di perpetuarsi nei periodi di disgregazione rituale, mentre tutto il resto, ossia il più essenziale, cade nell'oblio e scompare. E' un processo che abbiamo già constatato a proposito di altri riti. E' sempre la conclusione fondatrice che tende a cancellarsi per prima e questa cancellazione taglia, per così dire, il cordone ombelicale che collega tutti i riti alla violenza fondatrice, conferendo loro in questo modo un'ingannevole apparenza di specificità assoluta .

Fintanto che i riti rimangono vivi, la loro unità è più forte delle loro differenze. Nel caso dei riti di passaggio, ad esempio, anche se la prova iniziatica è riservata a certi individui, è implicata l'intera comunità; non c'è rito che non faccia funzionare l'unanimità fondatrice. L'efficacia dei riti di passaggio si riallaccia, nel suo principio, all'efficacia sacrificale in genere. Tuttavia, vi sono alcune sfumature sulle quali non è inutile soffermarsi.

Più il tempo passa, più lo spavento causato dalla crisi originaria tende a dissiparsi. Le nuove generazioni non hanno più le medesime ragioni dei loro antenati di rispettare i divieti, di vegliare sull'integrità dell'ordine religioso; non hanno nessuna esperienza della violenza malefica. Imponendo riti di passaggio ai nuovi venuti, vale a dire prove quanto più possibile simili a quelle della crisi originaria, la cultura cerca di riprodurre lo stato d'animo più favorevole al perpetuarsi dell'ordine differenziato; ricrea l'atmosfera di terrore sacro e di venerazione che regnava tra gli antenati al tempo in cui i riti e i divieti erano più scrupolosamente osservati.

Il meccanismo della diffusione e della prevenzione della violenza nelle società umane, quale ce lo hanno rivelato gli schemi della crisi sacrificale e della violenza fondatrice, permette di comprendere che i riti di passaggio hanno una reale efficacia, perlomeno sino a quando non perdono il loro carattere di "prova" penosa, impressionante, talvolta a malapena sopportabile. Come sempre, si tratta di fare l'"economia" di una crisi sacrificale, quella che rischiano di scatenare l'ignoranza degli adolescenti e la loro giovanile impetuosità.

I riti di passaggio offrono ai neofiti un assaggio di quel che li attende se trasgrediscono ai divieti, se trascurano i riti e si distolgono dal religioso. Grazie al rituale, le generazioni successive si permeano di rispetto per le terribili opere del sacro, partecipano con il fervore richiesto alla vita religiosa, si

dedicano con tutte le loro forze al consolidamento dell'ordine culturale. La prova fisica ha un potere costrittivo che nessuna comprensione intellettuale può eguagliare: è la prova fisica che fa apparire l'ordine socio-religioso come un beneficio straordinario . I riti di passaggio costituiscono un prodigioso strumento di conservazione religiosa e sociale. Assicurano il predominio delle generazioni più anziane sulle nuove generazioni. Ciò non vuol dire che li si possa ridurre a un complotto dei 'vecchi' contro i 'giovani', o dei benestanti contro gli indigenti. Per i riti di passaggio, infatti, vale la stessa cosa che per tutti gli altri riti considerati in precedenza; i meccanismi che azionano non sono mai completamente pensati da nessuno. In verità, rimangono efficaci finché non si cerca di pensarli sul piano di una efficacia puramente sociale, finché costituiscono realmente un'imitazione della crisi primordiale. L'efficacia del rito è una conseguenza dell'atteggiamento religioso in genere; esclude tutte le forme di calcolo, di premeditazione e di "planning" che siamo portati a immaginare dietro a tipi di organizzazione sociale di cui ci sfugge il funzionamento .

In tutti i tipi di iniziazione, passaggio all'età adulta società segrete, confraternite religiose, sciamanesimo eccetera, si ritrova perlomeno l'abbozzo dello schema che non abbiamo cessato di tracciare da un capo all'altro del presente saggio. L'iniziazione sciamanica, ad esempio, non si distingue dalle iniziazioni più banali se non per il carattere intenso e drammatico delle prove che comporta, per una esplicita identificazione con una divinità o con uno spirito le cui terribili e meravigliose avventure evocano il meccanismo della vittima espiatoria . Lo sciamano pretende di manipolare certe forze sovranaturali. Per divenire capace di guarire gli altri uomini, ad esempio, il futuro sciamano deve esporsi ai mali dei suoi futuri ammalati cioè alla violenza malefica; deve lasciarsene sommergere più a lungo e più completamente dei comuni

mortali, allo scopo di emergere poi da trionfatore; deve insomma dimostrare che non è soltanto il protetto della Violenza ma che partecipa del suo potere, e che fino a un certo punto può dominare la metamorfosi del malefico in benefico . Anche i caratteri fantastici dell'iniziazione sciamanica non sono realmente fantasiosi: si riallacciano a una qualche prospettiva rituale sulla violenza fondatrice. In culture talvolta assai lontane le une dalle altre, in Australia e in Asia in particolar modo, l'iniziazione culmina in un sogno di smembramento al termine del quale il candidato si sveglia o piuttosto risuscita sotto l'aspetto di uno sciamano completo. Questa prova suprema somiglia allo smembramento collettivo della vittima nel "diasparagmos" dionisiaco e in un gran numero di rituali di provenienze molto diverse. Se lo smembramento è un segno di resurrezione e di conquista trionfale, è perché sta a significare il meccanismo stesso della vittima espiatoria, la metamorfosi del malefico in benefico. Lo sciamano subisce le stesse metamorfosi delle creature mitiche cui farà appello, più avanti, nell'esercizio delle sue funzioni; se può da queste ricevere aiuto è perché tratta con loro su un piano di parità . La pratica sciamanica somiglia a una rappresentazione teatrale. Lo sciamano svolge nel contempo tutti i ruoli, ma in special modo quello del raccoglitore e del trascinatore delle forze benefiche che finiscono col mettere in rotta le forze malefiche. L'espulsione finale è di frequente accompagnata da un simbolismo materiale. Il guaritore esibisce un ramoscello, un pezzo di cotone, un qualunque frammento che pretende di avere estratto dal corpo del suo malato e che dichiara responsabile della malattia .

I Greci chiamavano "katharma" l'oggetto malefico buttato fuori nel corso di operazioni rituali certo analoghe a quella dello sciamanesimo, quale è stata osservata dagli etnologi in diverse parti del mondo. Ora, la parola "katharma" designa

anche e anzitutto una vittima sacrificale umana, una variante di "pharmakos" .

Se si ravvicina l'estrazione del "katharma" sciamanico alla messa in scena conflittuale, l'operazione si chiarisce. La malattia è assimilata alla crisi, può portare sia alla morte sia a una guarigione, sempre interpretata come espulsione di 'impurità', sia spirituali - gli spiriti cattivi - sia materiali - l'oggetto sciamanico. Anche qui si tratta di ripetere ciò che è avvenuto la prima volta, di aiutare il malato a partorire la propria guarigione come un tempo l'intera collettività ha partorito nella violenza collettiva l'ordine che la regge. Il "katharma" non avrebbe dovuto introdursi nell'organismo umano; è esso che porta il disordine dall'esterno. Costituisce un vero oggetto espiatorio mentre l'intero organismo umano mobilitato contro il supposto invasore svolge il ruolo della collettività. Se la medicina primitiva come si dice sempre, è rituale, deve consistere, come in effetti consiste, in una ripetizione del processo fondatore .

La parola "katharsis" significa anzitutto il misterioso beneficio che la città trae dalla messa a morte del "katharma" umano. Generalmente si traduce con purificazione religiosa. L'operazione è concepita nelle modalità di un drenaggio, di un'evacuazione. Prima di essere giustiziato il "katharma" è solennemente portato in giro per le vie della città, un po' come una massaia passa l'aspirapolvere in tutti gli angoli dell'appartamento. La vittima deve calamitare sulla propria persona tutti i cattivi germi ed evacuarli facendosi eliminare essa stessa. Qui, pur essendovi molto vicini, non si ha la verità dell'operazione, si ha già un'interpretazione mitica. La violenza si raccoglie di sicuro sulla vittima espiatoria ma non si verifica nessuna espulsione, nessuna evacuazione. L'essenziale è occultato: la violenza reciproca, l'arbitrario della risoluzione, l'elemento di "appagamento" e non di espulsione che compare in tale risoluzione. Farne una 'impurità', una specie di

'sudiciume' che di preferenza si raccoglierebbe su un "katharma" umano o materiale, su un essere o su un oggetto che proverebbe per essa, e viceversa, un'affinità particolare, vuol dire, come sempre, "reificare" la violenza. Quando lo sciamano pretende di estrarre la malattia sotto forma di un oggetto, trasporta e traspone tale interpretazione già mitica sul corpo del suo ammalato e sul piccolo oggetto incriminato . Accanto all'uso religioso e a quello sciamanico, intermedio tra i due, c'è un uso propriamente medico del termine "katharsis". Un rimedio catartico è una potente droga che provoca l'evacuazione di umori o di materie la cui presenza è ritenuta nociva. Il rimedio è spesso concepito come partecipante della stessa natura del male o perlomeno suscettibile di aggravarne i sintomi e di provocare, facendo ciò, una crisi salutare da cui emergerà la guarigione. Costituisce, insomma, un supplemento di male che spinge la crisi al parossismo e provoca l'espulsione degli agenti patogeni insieme alla propria. E' questa dunque esattamente la medesima operazione di quella del "katharma" umano nella lettura che abbiamo detto mitica, in termini di espulsione. E' anche, tutt'altro che mitico stavolta, il principio della "purga" .

Lo slittamento che conduce dal "katharma" umano alla "katharsis" medica è parallelo a quello che conduce dal "pharmakos" umano al termine "pharmakon" che significa veleno e rimedio a un tempo. In entrambi i casi, si passa dalla vittima espiatoria, o piuttosto dal suo rappresentante, alla droga duplice, malefica e benefica a un tempo, vale a dire a una trasposizione fisica della dualità sacra. Plutarco usa l'espressione "kathartikon pharmakon" con significativa ridondanza . La 'traduzione' del processo violento entro termini di espulsione, di evacuazione, di ablazione chirurgica, eccetera, compare con straordinaria frequenza nelle culture più diverse. E' così che i risultati dell'"Incwala" swazi si esprimono in azioni rituali la cui designazione, che letteralmente significa

'mordere', 'troncare' o 'intaccare' il nuovo anno, si iscrive in un insieme semantico in cui figurano ogni sorta di operazioni altamente rivelatrici, dato che vanno dalla consumazione del primo matrimonio regio alla vittoria decisiva in un conflitto armato: il comune denominatore sembra essere l'acuta ma salutare sofferenza atta ad assicurare la guarigione di una malattia, la risoluzione naturale o artificiale di una crisi qualunque. Lo stesso insieme designa l'azione di sostanze che si crede esercitino un'azione terapeutica. Nel corso dei riti, il re sputa sostanze magiche e mediche verso oriente e occidente. Il termine stesso di "Incwala" sembra riferirsi all'idea di pulizia, di ripulitura tramite evacuazione. Tutto finisce, ricordiamolo, con un gran fuoco in cui si consumano i resti impuri delle operazioni rituali e dell'anno intero appena trascorso. Per descrivere l'effetto generale dei riti, Max Gluckman fa appello alla «catarsi aristotelica». "Katharma", "katharsis" sono derivati di "katharos". Se si raccolgono un po' i temi che gravitano attorno alla stessa radice, ci si trova davanti a un vero catalogo degli argomenti trattati nel presente saggio, sotto il duplice titolo della violenza e del sacro. "Katharma" non si riferisce soltanto alla vittima o all'oggetto espiatorio. Il termine designa inoltre l'occupazione per eccellenza dell'eroe mitico o tragico. Per designare le fatiche d'Ercole, Plutarco parla di "pontia katharmata", di espulsioni che hanno purificato i mari. "Kathairo", fra l'altro, significa purgare la terra dai mostri. Il significato secondario di 'frustare' appare un po' sorprendente in un tale contesto ma è spiegabile se si ricorda la pratica consistente nel frustare il "pharmakos" sugli organi genitali. In un simile contesto non è indifferente notare tra i significati di "katharsis" certe cerimonie di purificazione alle quali erano sottoposti, nei "misteri", i candidati all'iniziazione. Non bisogna neppure dimenticare di menzionare un altro significato di "katharsis": mestruazione. Se il lettore che è arrivato sin qui non crede più di avere a che fare con un insieme eterogeneo, se

crede con noi che la vittima espiatoria fornisce la chiave di queste apparenti bizzarrie e rivela un'unità, il nostro compito è assolto .

Ogni volta che si descrivono il processo fondatore o i suoi derivati sacrificali in termini di espulsione, di purgazione, di purificazione, eccetera, si interpretano fenomeni che nulla hanno di "naturale", dal momento che dipendono dalla violenza, con l'ausilio di un modello naturale. Nella natura ci sono realmente espulsioni, evacuazioni, purgazioni, eccetera. Il modello naturale è un modello reale. Ma tale realtà non ci deve impedire di interrogarci sul ruolo straordinario che esso svolge nel pensiero umano, dal pensiero rituale e dalla medicina sciamanica fino ai giorni nostri. E bisogna certo concepire le cose secondo lo schema abbozzato nel capitolo 7. E' il giuoco della violenza a fornire l'impulso iniziale per la scoperta del modello e la sua applicazione, ora mitica (a questo giuoco) stesso ora non mitica (a fenomeni naturali). L'elaborazione principale sorge dalla violenza fondatrice e verte su tale violenza. E, sollecitato appunto dal miracolo dell'unanimità ripristinata, il pensiero concepisce il modello, in un'osservazione congiunta del naturale e del culturale, e ricorre poi a questo stesso modello un po' dappertutto, senza che noi si sia ancora capaci, neppure oggi, di separare l'arbitrario dal non-arbitrario, né soprattutto l'utile dall'inutile, il fecondo dall'insignificante, in particolare nel campo psicopatologico .

Nei clisteri e nei salassi del diciassettesimo secolo, nella costante preoccupazione di "evacuare" gli umori peccanti, non facciamo affatto fatica a riconoscere la presenza ossessiva dell'espulsione e della purificazione come tema medico essenziale. Abbiamo a che fare con una variante un po' raffinata della cura sciamanica, dell'estrazione del "katharma" materializzato .

E' facile ridere dei clisteri di Monsieur Purgon, ma la purga ha un'efficacia reale. E che dire di fronte ai moderni



procedimenti di "immunizzazione" e di "vaccinazione"? Non è forse un solo e unico modello a operare in tutti i casi e a fornire il suo quadro intellettuale e il suo strumento ora alla pseudo-scoperta e ora alla scoperta vera? Bisogna rafforzare le difese dell'ammalato, renderlo capace di respingere con i propri mezzi un'aggressione microbica. L'operazione benefica è sempre concepita nella modalità dell'invasione respinta, dell'intruso malefico cacciato via. Qui nessuno può più permettersi di ridere, perché l'operazione è scientificamente efficace. L'intervento medico consiste nell'inoculare 'un po' della malattia, esattamente come nei riti che iniettano 'un po' di violenza nel corpo sociale per metterlo in grado di resistere alla violenza. Le analogie, per numero e precisione, danno il capogiro. Le 'iniezioni di richiamo' corrispondono alla ripetizione dei sacrifici e, come in tutte le modalità di protezione 'sacrificale', si ritrovano naturalmente le possibilità d'inversione catastrofica: un vaccino troppo virulento, un "pharmakon" troppo potente, può diffondere il contagio che si trattava di stroncare. Per illustrare gli aspetti corrispondenti del sacrificio potevamo ricorrere più sopra alla "metafora" della vaccinazione, e ora constatiamo che lo spostamento metaforico non si distingue da una nuova sostituzione sacrificale.

Scopriamo nuovamente nel pensiero scientifico un figlio del pensiero arcaico, quello che elabora i miti e i rituali; scopriamo in uno strumento tecnico d'incontestabile efficacia il prolungamento, certamente raffinato, ma in linea diretta, delle pratiche medico-rituali più grossolane. Quest'ultime non sono sicuramente da riferirsi a modi di pensare diversi dai nostri. Da una forma all'altra, s'intende, si operano sostituzioni, spostamenti sempre nuovi, ma non c'è motivo di trattare separatamente i diversi risultati di tali operazioni, di vedervi, ogni volta, una differenza decisiva, poiché, fin nel principio teorico, il fenomeno consiste in spostamenti già analoghi a quelli che seguiranno o non seguiranno, in sostituzioni

metaforiche, tanto più moltiplicate in quanto non riescono mai a circoscrivere un solo e unico fenomeno, la cui essenza rimane fuori portata .

Nello stesso ordine di idee e in vista di completare il quadro dei diversi significati del termine "katharsis", è opportuno ritornare alla tragedia greca. Non ci siamo ancora esplicitamente riferiti all'uso che Aristotele fa di tale termine nella sua "Poetica". Non è ormai quasi più necessario, poiché tutto è pronto per una lettura che prolunga le precedenti e viene a iscriversi da sé nell'insieme in formazione. Sappiamo già che la tragedia è nata da forme mitiche e rituali. Non sta a noi definire la "funzione" del genere tragico. L'ha già fatto Aristotele. Descrivendo l'effetto tragico in termini di "katharsis", egli afferma che la tragedia può e deve adempiere quantomeno alcune delle funzioni destinate al rituale in un mondo in cui questo è scomparso . L'Edipo tragico, come si è visto, fa tutt'uno con l'antico "katharma". Invece di sostituire alla violenza collettiva originaria un tempio e un altare su cui verrà realmente immolata una vittima, si ha ora un teatro e una scena su cui il destino di questo "katharma", mimato da un attore, "purgherà" gli spettatori delle "passioni", provocherà una nuova "katharsis" individuale e collettiva, salutare anch'essa per la comunità . Se si è d'accordo, e come non esserlo, con l'etnologo che descrive nel rito sacrificale un dramma, o una specie di opera d'arte - Victor Turner, ad esempio, in "The Drums of Affliction" (p. 269): «The unity of a given ritual is a dramatic unity. It is in this sense a kind of work of art» [L'unità di un dato rituale è un'unità drammatica. In tale senso è una specie di opera d'arte] -, deve essere vero anche il contrario: il dramma rappresentato sul teatro deve costituire una specie di rito, la ripetizione oscura del fenomeno religioso .

L'uso aristotelico di "katharsis" ha provocato e provoca tuttora interminabili discussioni. Ci si adopera a ritrovare il senso esatto che tale parola poteva avere per il filosofo. Si

scartano i significati religiosi - del resto non compresi, ragione di più per diffidarne - col pretesto che già non erano più in uso all'epoca di Aristotele, e dovevano essere quasi altrettanto oscuri che ai nostri tempi .

Perché la parola "katharsis" abbia una dimensione sacrificale nella "Poetica", non è affatto necessario che Aristotele colga l'operazione originaria, anzi, è necessario che "non" la colga. Perché la tragedia funzioni come una specie di rituale bisogna che un'operazione analoga a quella dell'immolazione continui a dissimularsi nell'uso drammatico e letterario interinato dal filosofo, come già si dissimulava nell'uso religioso e medico. E' appunto perché Aristotele non penetra il segreto del sacrificio che la sua "katharsis" tragica, in ultima analisi, costituisce soltanto un altro spostamento sacrificale, analogo a tutti gli altri, perlomeno sotto un certo profilo, e viene a inserirsi con pieno diritto nel panorama più sopra messo insieme; anch'essa gravita intorno alla violenza fondatrice che non cessa mai di governare tale gravitazione proprio grazie al suo ritiro .

Se si osserva un po' più da vicino il testo di Aristotele si constata facilmente che, per certi aspetti, somiglia a un vero e proprio manuale dei sacrifici. Le qualità che fanno il 'buon' eroe da tragedia ricordano le qualità che si esigono dalla vittima sacrificale. Perché quest'ultima possa polarizzare e "purgare" le "passioni", rammentiamolo, occorre che sia simile a tutti i membri della comunità e in pari tempo dissimile, simultaneamente vicina e lontana, la "stessa" e l'"altra", il "doppio" e la "differenza sacra". Parimenti, occorre che l'eroe non sia né esclusivamente 'buono' né esclusivamente 'cattivo'. Bisogna che una certa bontà sia presente per assicurare una parziale identificazione dello spettatore. Ci vuole pure una debolezza qualunque, una 'pecca tragica' che finirà per rendere inoperante la 'bontà' e permetterà allo spettatore di consegnare l'eroe all'orrore e alla morte. Ed è appunto ciò che ha visto Freud in "Totem e tabù", ma in maniera non completa. Dopo

aver accompagnato l'eroe per un tratto di strada, lo spettatore scopre in lui un "altro" e lo abbandona all'ignominia e alla grandezza, entrambe sovrumane, del suo destino con un brivido di 'terrore e di pietà', misto certo a riconoscenza all'idea del proprio equilibrio, della sicurezza di un'esistenza ben ordinata. Ogni opera d'arte veramente potente e la cui potenza scuote ha un effetto almeno debolmente "iniziatico" in quanto fa presentire la violenza e temere le sue opere; incita alla prudenza e distoglie dalla "hybris" .

Aristotele è discretamente vago circa le passioni purgate dalla tragedia, ma se in questa bisogna vedere un nuovo esempio del fuoco che combatte il fuoco, non vi è dubbio di sorta: non può trattarsi che di proteggere contro la loro stessa violenza coloro che vivono insieme. Il filosofo afferma esplicitamente che solo la violenza tra congiunti è adatta all'azione tragica .

Se la tragedia fosse un adattamento "diretto" del rito, come vuole una certa teoria erudita, sarebbe anch'essa un'opera di erudizione; il suo valore estetico e "catartico" non sarebbe superiore a quello dei "Cambridge ritualists". Se la tragedia possiede in abbondanza la virtù "catartica" o l'ha a lungo posseduta, non può che doverla a ciò che vi è di antirituale nella sua ispirazione precipua. La tragedia avanza verso la verità esponendosi alla violenza reciproca, esponendosi come violenza reciproca, ma, si è visto, finisce sempre per indietreggiare. La differenza mitica e rituale scossa per un istante è restaurata sotto forma di differenza 'culturale' ed 'estetica'. La tragedia quindi è proprio l'equivalente dei veri riti in quanto ha sfiorato l'abisso in cui sprofondano le differenze ed è rimasta segnata dalla prova . Se la tragedia ha un carattere sacrificale, ha necessariamente una faccia malefica, "dionisiaca" dirà Nietzsche, legata alla sua creazione, e una faccia ordinatrice benefica, "apollinea", non appena si entra nella mobilità culturale. (Per quanto superiore sia alla maggior parte

delle categorie critiche, la distinzione nietzschiana resta anch'essa mitica, naturalmente, poiché non vede o non vede bene che tutte le divinità corrispondono alle due facce al tempo stesso). E' a tale dualità fondatrice che vanno ricollegate le opposte opinioni di Platone e di Aristotele a proposito della tragedia. Aristotele ha "ragione" a suo tempo e luogo di definire la tragedia mediante le sue virtù "catartiche". Aristotele ha sempre "ragione". Appunto per questo è così grande e così limitato, così univoco nella sua grandezza. Aristotele è al di là della crisi tragica. E' quindi il signore di tutte le ragioni e di tutte le significazioni che misconoscono la crisi tragica. Individuando in lui il suo vero maestro, la critica letteraria formalista non sbaglia mai. Aristotele considera la tragedia nella sola prospettiva dell'ordine al quale contribuisce. L'arte tragica afferma, consolida, preserva tutto ciò che merita di essere affermato, consolidato, preservato. Platone, invece, è più vicino alla crisi, nel tempo e in spirito. Nell'"Edipo re" non decifra il nobile e calmo ordinamento dei grandi riti culturali, bensì il vacillare delle differenze, la reciprocità tragica, tutto quel che elimina una lettura formale o troppo direttamente rituale tutto quel che, con William Arrowsmith, si può chiamare la «turbolenza» tragica (65). E' questo contatto più immediato con l'ispirazione tragica, è questa intelligenza più acuta a motivare, paradossalmente, l'ostilità del filosofo. Platone ravvisa nella tragedia una temibile apertura verso la fonte opaca e temibile di ogni valore sociale, un oscuro chiamare in causa il fondamento stesso della città. Nell'"Edipo re", l'attenzione del pubblico tende a spostarsi dalla città che espelle il suo "katharma" verso il "katharma" stesso con cui il poeta e la poesia fanno talvolta causa comune. Come tanti intellettuali moderni, il poeta tragico si dedica con ambigua pietà a tutto quel che la città morente espelle dal proprio seno in un vano sforzo di ritrovare la sua unità. Anche quando non sposa le cause sospette, il poeta dà una piega sospetta alle

vecchie leggende un tempo rispettabili. Per difendere la città contro la sovversione, bisogna purgarla degli spiriti sovversivi, mandare Sofocle a raggiungere Edipo nell'esilio, fare del poeta un altro "katharma" o un altro "pharmakos". La critica razionalistica e umanistica non scorge nulla di tutto ciò. Si vota a un certo tipo di cecità giacché opera nel "senso" del "senso", se così si può dire, in senso inverso alla ispirazione tragica, alla violenza indifferenziata. Rinforza e consolida tutte le differenze, tappa tutti gli interstizi da cui rischiano di rispuntare la violenza e il sacro. Alla lunga, vi riesce così bene da far piazza pulita di ogni virtù "catartica"; finisce quindi per cadere nella piattezza dei 'valori culturali', nella lotta filistea contro i filistei, nella pura erudizione o nella classificazione. Non vede che, rendendo le opere affatto estranee al dramma essenziale dell'uomo, alla tragedia della violenza e della pace, a qualsiasi amore come a qualsiasi odio, alla fin fine non fa che ingrossare la corrente che essa deplora e che riporta la violenza nel cuore della città. Invano si cerca una lettura che sia sensibile allo spaventoso orrore delle "Baccanti" (66)

Non appena compare un grande scrittore, la piattezza è scossa. Tutti gli argomenti a proposito della letteratura, "pro et contra", si fanno ambigui. Nella prefazione del "Samson Agonistes", ad esempio, Milton riprende la teoria della "katharsis" facendo risaltare l'aspetto più sospetto, presente certo in Aristotele, ma cancellato. Milton sottolinea l'identità del male e del rimedio, per il tramite, beninteso, di una natura rassicurante, ma a uno sguardo attento il modello naturale rivela i "doppi" non meno di quanto li dissimuli, permette loro di affiorare così come affiorano altrove nell'opera di quel poeta e, in verità, un po' dappertutto in ogni opera propriamente drammatica: «Tragedy, as it was antiently compos'd, hath been ever held the gravest, moralest and most profitable of all other Poems: therefore said by "Aristotle" to be of power by raising pity and fear, or terror, to purge the mind of those and such

like passions, that is to temper and reduce them to just measure with a kind of delight, stirr'd up by reading or seeing those passions well imitated. Nor is Nature wanting in her own effects to make good his assertion; for so in Physic things of melancholic hue and quality are us'd against melancholy, sower against sower, salt to remove salt humours» .

[«La tragedia, come anticamente veniva composta, è stata sempre considerata più grave, più morale e più profittevole d'ogni altro Poema: perciò fu detto da "Aristotele" che essa ha il potere di purgare la mente dalla pietà, dalla paura, e dal terrore e simili passioni, suscitandole: vale a dire di temperarle e di ridurle alla giusta misura con una sorta di diletto, mosso dalla lettura o dalla visione di tali passioni ben imitate. Né la Natura, nei suoi effetti, manca di convalidarne le asserzioni; perché così, nella Medicina, cose di qualità e colore melanconico sono usate contro la melanconia, le acide contro le acide, il sale a rimuovere gli umori salini».] Occorre, sicuramente, guardarsi dal rinchiudere ogni opposizione del tipo Platone / Aristotele in uno degli stampi univoci del modernismo moralizzante, dal cedere a quel prurito estremo di differenze e di espulsione che distribuisce i segni più e i segni meno nelle rigide categorie dell'arte, della filosofia, della politica, eccetera . D'altra parte non va dimenticato che ogni atteggiamento significativo può divenire rituale. L'opposizione tra Platone e Aristotele non costituisce un'eccezione; ricorda anzi quei sistemi rituali vicini che adottano soluzioni antitetiche a proposito di un solo e medesimo aspetto dell'insieme da interpretare, l'incesto, ad esempio, preteso dagli uni, respinto con orrore dagli altri. Platone somiglia a quei sistemi rituali per i quali gli aspetti malefici rimangono inesorabilmente malefici e cercano di eliminarne ogni minima traccia. Non concepisce che il disordine tragico, la violenza tragica, possano divenire sinonimi di armonia e di serenità. Ragion per cui respinge con orrore l'agitazione di parricidio e di incesto di cui Aristotele invece, e

appresso a lui tutta la cultura occidentale, psicoanalisi compresa, rifaranno un 'valore culturale'. Ai giorni nostri, lo scatenarsi dionisiaco non è che un accademismo in più; le più audaci provocazioni, i più 'spaventosi' scandali non hanno ormai il minimo potere, né in un senso né nell'altro.

Il che non vuol dire che la violenza non ci minacci, tutt'altro. Ancora una volta, il sistema sacrificale è all'estremo dell'usura; ecco perché diviene possibile rivelarlo .

Non appena si crede di stringere un'opposizione stabile, una differenza stabile, ci si accorge che essa si rovescia. Il rifiuto platonico della violenza tragica è violento esso stesso dato che si traduce in una nuova espulsione, quella del poeta. Sotto il profilo dei veri rimproveri che rivolge al poeta, impliciti dietro agli argomenti letterari e morali, Platone non può mancare di definirsi come un "fratello nemico" di costui, un vero "doppio" che si ignora, come tutti i veri "doppi". Di fronte a Socrate, al quale la città chiede di farsi da solo violenza - levare la mano sull'empio costituirebbe una macchia - la simpatia di Platone è sospetta quanto quella di Sofocle di fronte al suo "pharmakos"-eroe. Ormai, come oggi, come in qualsiasi universo che scivoli verso la tragedia, ci sono soltanto "anti-eroi" e la città, con la quale di volta in volta ciascuno si identifica contro l'antagonista del momento, è in verità tradita da tutti, come la Tebe di Edipo e di Tiresia, poiché è di quest'antagonismo che muore, anche e soprattutto quando la sua difesa o i suoi pretesi interessi servono da maschera e da pretesto al suo scatenarsi .

In tutti questi sdoppiamenti, in tutti questi specchi che tanto meglio riflettono ciò che avviene davanti ad essi quanto più vanamente ci si sforza di frantumarli, è la decomposizione della "polis" che si lascia decifrare da noi, in verità di giorno in giorno più chiaramente; comprendiamo sempre meglio il contesto della tragedia, poiché lo stesso rafforzamento caricaturale dello stesso tipo di fenomeni si verifica nuovamente in mezzo a noi .



Al pari della tragedia, il testo filosofico funziona, a un certo livello, come un tentativo di espulsione, perpetuamente ripreso perché non giunge mai a conclusione. E' quel che, a mio parere, dimostra in modo abbagliante il saggio di Jacques Derrida intitolato "La pharmacie de Platon" (67). La dimostrazione è imperniata sull'uso estremamente rivelatore della stessa parola "pharmakon".

Il "pharmakon" platonico funziona esattamente come il "pharmakos" umano e con analoghi risultati. Questa parola è il perno di certi voltafaccia, decisivi per la divisione tra cattiva sofistica e buona filosofia, ma tanto poco giustificati e tanto poco giustificabili quanto la violenza di cui era vittima il capro espiatorio umano, portato in giro

ritualmente per le strade della buona città di Atene prima di essere assassinato. Quando "pharmakon" è applicato ai sofisti, il termine viene il più delle volte preso nella sua accezione malefica di "veleno". Quando, invece, è applicato a Socrate e a ogni attività socratica, viene preso nella sua accezione benefica di "rimedio". Benché si rifiuti, a quanto pare, di cancellare ogni differenza, di ritenere inesistente ogni differenza, Derrida mostra che, sotto il profilo della loro opposizione, c'è, tra Socrate e i sofisti, non la differenza che separa i due sensi opposti di "pharmakon" ma l'identità che sordamente suggerisce il ricorso a un solo e medesimo termine. La differenza delle dottrine e degli atteggiamenti si dissolve nella reciprocità violenta. La differenza è segretamente minata sia dalla soggiacente simmetria dei dati sia dall'impiego così curiosamente rivelatore, "ingenuo", della parola "pharmakon". La parola polarizza la violenza malefica su un "doppio" che si vede arbitrariamente espulso dalla città filosofica. Al seguito di Platone tutta la tradizione filosofica riaffermerà devotamente l'assoluto della differenza qui promulgata, fino a Nietzsche escluso. A partire da Nietzsche, questa differenza si inverte, poi si mette a oscillare, preparando l'annullamento definitivo cui

certo la destina l'avvenire . Per "pharmakon" in Platone vale lo stesso che per "katharsis" in Aristotele. Qualunque sia l'esatto pensiero dei due filosofi, la loro intuizione di scrittori li dirige infallibilmente verso termini che a loro sembrano suggestivi ma semplicemente metaforici. In ciascun caso il ricorso alla metafora è "innocente", di quell'innocenza che caratterizza ogni misconoscimento sacrificale. Scoprendo, come crediamo qui di fare, che uno stesso oggetto si dissimula dietro le metafore e i loro rispettivi oggetti, si scopre che il processo metaforico in fin dei conti non sposta un bel niente, che si tratta sempre della stessa operazione, dello stesso giuoco di una stessa violenza, fisica o spirituale, che si svolge dietro a tutte le metafore e dietro a tutti gli oggetti intercambiabili .

L'analisi di Derrida mostra in maniera impressionante che un certo violento arbitrario dell'operazione filosofica si compie, nell'opera di Platone, a partire da una parola che ne fornisce i mezzi perché designa più originariamente un'altra variante più brutale, ma in fin dei conti analoga, della medesima operazione. Dietro le forme sacrificali, tutte derivate le une dalle altre, non c'è un 'proprio' nel senso in cui lo ricercano la filosofia e, poi, le altre forme del pensiero occidentale, per esempio la sociologia o la psicoanalisi, ma c'è un evento reale e originario la cui essenza viene sempre, e in modo ineguale, tradita da tutte le traduzioni e derivazioni metaforiche costitutive del pensiero occidentale, anche quando queste trovano campi di applicazione in cui fanno davvero presa sul reale, e in cui la loro efficacia si rivela indiscutibile .

Derrida mostra che le traduzioni moderne di Platone cancellano sempre più completamente le tracce dell'operazione fondatrice distruggendo l'unità sdoppiata di "pharmakon", ricorrendo cioè a termini differenti estranei l'uno all'altro, per tradurre il "pharmakon"-rimedio e il "pharmakon"-veleno. Questo lavoro di cancellazione è analogo a quello da noi stessi segnalato a proposito del "Vocabulaire des institutions indo-

européennes". Va anche notato, nei nostri tempi, l'avviarsi del movimento in senso contrario, un movimento di riesumazione, una rivelazione della violenza e del suo giuoco, di cui l'opera di Derrida costituisce un momento essenziale .

Nel corso del presente saggio abbiamo visto l'ipotesi della violenza fondatrice estendersi a poco a poco a tutte le forme mitologiche e rituali. A partire dal nostro capitolo 8 sappiamo che tale estensione non è ancora sufficiente. Se il meccanismo della vittima espiatoria e il meccanismo originario di ogni simbolizzazione fanno tutt'uno, è evidente che non vi è nulla, nelle culture umane, a qualunque tipo si voglia riallacciarle, che non sia radicato nell'unanimità violenta, che non sia tributario, in ultima analisi, della vittima espiatoria. E' proprio quel che abbiamo appena verificato su diverse forme di attività culturali, derivate dal rito. Ci vediamo per tanto costretti ad ampliare nuovamente la nostra ipotesi e stavolta in maniera vertiginosa . Ciò che è in giuoco, in fin dei conti, è l'inclusione di tutte le forme culturali in un sacrificale ampliato, di cui il sacrificio in senso proprio costituisce soltanto una piccola parte. Perché tale ampliamento non sia arbitrario si deve dimostrare che laddove l'immolazione rituale non esiste più o non è mai esistita, ci sono altre istituzioni che ne fanno le veci e restano legate alla violenza fondatrice. Pensiamo ad esempio a società come la nostra, o alla tarda Antichità che aveva già eliminato nella pratica le immolazioni rituali. Il nostro primo capitolo ci ha suggerito che vi è più di una correlazione stretta tra questa eliminazione da una parte e l'instaurazione di un sistema giudiziario dall'altra; il secondo fenomeno sembra conseguire dal primo. La nostra dimostrazione di allora non era radicata nell'unanimità fondatrice dato che precedeva la nostra scoperta della vittima espiatoria; ci deve apparire insufficiente .

Occorre colmare questa lacuna. Se non fosse possibile mostrare che il sistema penale trae anch'esso origine dalla violenza fondatrice, si potrebbe sostenere che il giudiziario si

riallaccia a un comune accordo di tipo razionale, a una specie di contratto sociale; gli uomini ridiventerebbero o potrebbero ridiventare i padroni del sociale nel senso ingenuo in cui lo sono nel razionalismo; la tesi qui sostenuta sarebbe compromessa .

Nella sua "Anthropologie de la Grèce antique", Louis Gernet ha posto il problema delle origini della pena capitale tra i Greci e vi ha risposto in maniera che rende manifesto il legame con la vittima espiatoria. Ci accontenteremo di questa dimostrazione unica. La pena capitale si presenta in due forme che sembrano non avere alcun rapporto l'una con l'altra, la prima puramente religiosa, la seconda estranea a ogni forma religiosa. Nel primo caso: «... la pena di morte funziona come mezzo di eliminazione di una macchia... si manifesta... come liberazione purificatrice del gruppo in mezzo al quale la responsabilità di un nuovo sangue versato talvolta si diluisce e svanisce (questo può essere almeno il caso per la lapidazione). In seguito, l'espulsione violenta, l'espulsione nella morte del membro indegno e maledetto si accompagna a un'idea di "devotio". Infatti, da una parte la messa a morte appare come un atto pio: basta ricordare quelle disposizioni del diritto antico in cui è specificato che l'uccisione del fuorilegge non fa torto alla purezza, o quella prescrizione del diritto germanico che fa di una simile uccisione un dovere... Dall'altra, lo stesso giustiziato adempie, in simili casi, a una vera e propria funzione religiosa; funzione che non è senza analogia con quella dei re sacerdoti che vengono del pari giustiziati, e che già si manifesta nella designazione del criminale come "homo sacer" a Roma, come "pharmakos" in Grecia» (68) . La pena di morte viene qui a situarsi nel diretto prolungamento della violenza fondatrice, il testo è talmente chiaro da non richiedere alcun commento. Aggiungeremo solamente che, sempre secondo Gernet, un'altra pena, di frequente citata nei testi, consiste nell'"esposizione" dei delinquenti, talvolta preceduta da una ignominiosa

processione per le vie della città. Glotz, citato da Gernet, già paragonava tale processione al rito del "katharma": Platone, nel nono libro delle Leggi (855 c), raccomanda, per la città modello, «l'infamante esposizione dei delinquenti... alla frontiera del paese». Louis Gernet ritiene molto significativo questo respingere alle frontiere, e ciò per ragioni che ci riportano alla vittima espiatoria e ai suoi derivati: «Una delle tendenze che si manifestano nella penalità in senso religioso è la tendenza all'eliminazione, e più particolarmente - poiché la parola va presa nel suo valore etimologico - all'espulsione fuori dalle frontiere; così si espellono le ossa dei sacrileghi, e, con un procedimento religioso ben noto che Platone non ha potuto non menzionare, l'oggetto inanimato causa della morte di un uomo, o il cadavere dell'animale omicida» (69)

Il secondo modo di esecuzione capitale non si circonda che di un minimo di forme, che non hanno nulla di religioso. E' l'"apàgoqe" il cui carattere sbrigativo e popolare fa pensare alla 'giustizia' del western americano. Scatta soprattutto in caso di flagrante delitto, afferma Gernet, ed è sempre "omologato dalla collettività". Eppure il carattere pubblico del delitto non basterebbe a rendere possibili queste esecuzioni, cioè ad assicurare loro la sanzione collettiva se i delinquenti, sempre secondo Gernet, non fossero, nella maggioranza dei casi, "stranieri", vale a dire esseri la cui morte non rischia di mettere in moto la vendetta interminabile all'interno della comunità. Benché assai lontano per forma, o piuttosto per mancanza di forma, questo secondo modo di esecuzione non può, s'intende, essere ritenuto privo di rapporti con il primo. Una volta individuato il ruolo svolto dalla vittima espiatoria nella genesi delle forme religiose, non si può vedere qui una 'istituzione' indipendente. In entrambi i casi è l'unanimità fondatrice che è all'opera; nel primo, genera la pena capitale per il tramite delle forme rituali; nel secondo, "appare" essa stessa, in una modalità necessariamente affievolita e degradata (ché altrimenti non

apparirebbe affatto) ma nondimeno selvaggia e spontanea; si può definire questa modalità come una specie di linciaggio a poco a poco sistematizzato e legalizzato .

Né in un caso né nell'altro la nozione di pena legale può essere distaccata dal meccanismo fondatore. Risale all'unanimità spontanea, all'irresistibile convinzione che aizza la comunità intera contro un responsabile unico. Possiede quindi un carattere "aleatorio" che non sempre è misconosciuto, dato che appare palesemente in molte forme intermedie tra il religioso e il giudiziario propriamente detto, in specie nell'"ordalia" .

E' necessario ora rispondere all'invito che viene da ogni parte, alla convergenza di tutti i segni, e affermare esplicitamente che al di là della diversità in apparenza estrema vi è un'unità non solo di tutte le mitologie e di tutti i rituali ma della cultura umana nella sua totalità, religiosa e antireligiosa, e questa unità delle unità è tutta quanta sospesa a un unico meccanismo sempre operativo perché sempre misconosciuto, quello che assicura spontaneamente l'unanimità della comunità contro la vittima espiatoria e intorno a essa . Questa conclusione generale può e deve sembrare così eccessiva, e anche così stravagante, che non è forse inutile ritornare al tipo di analisi che la fonda e darne, sul fondamento delle precedenti letture, un ultimo esempio suscettibile di dimostrare nuovamente l'unità di tutti i riti sacrificali, come pure la perfetta continuità tra questi riti e le intuizioni in apparenza estranee al rito. Ci occorre, naturalmente, scegliere un'istituzione particolare e sceglieremo quella più fondamentale possibile, a prima vista, nell'organizzazione delle società umane. Si tratta della "monarchia" in quanto tale, e più generalmente di ogni sovranità, del potere propriamente politico, del fatto cioè che in numerose società possa esistere una cosa come l'autorità centrale . Nella nostra spiegazione delle monarchie africane abbiamo mostrato che, isolando

all'eccesso l'incesto rituale, cioè la caratteristica più stupefacente, più spettacolare dell'istituzione, non è possibile evitare di smarrirsi. Si cerca di interpretare l'incesto rituale come se si trattasse di un fenomeno indipendente e si cade per forza di cose in una forma o l'altra di psicologismo. E' il sacrificio che va messo in primo piano, e tutto va interpretato in relazione al sacrificio, pur essendo il sacrificio troppo corrente, troppo frequente, per ispirarci la medesima curiosità dell'incesto rituale .

Il sacrificio è qui centrale e fondamentale; è il rito più comune; ragion per cui succede che scompaia e anche che si metamorfosi durante l'evoluzione del rito, prima ancora che vi siano interpretazioni moderne per completare la cancellazione dell'origine .

Più un aspetto pare singolare, più ci colpisce il suo carattere distintivo, e più rischia di sviarci dall'essenziale, se non riusciamo a inserirlo nel suo vero contesto. Più un aspetto è frequente, invece, più merita che ci si applichi a esso, più probabilità vi sono che porti all'essenziale, anche se il modo di isolarlo è da principio imperfetto . Abbiamo già esaminato le spettacolari opposizioni tra due varianti di una medesima categoria rituale: per esempio la "festa" e quella che abbiamo chiamata l'"antifesta" o ancora l'obbligo e il divieto, ambedue quanto mai rigorosi, di un medesimo incesto regio. Abbiamo constatato che tali opposizioni si riducono a differenze nell'interpretazione della crisi. Pur riconoscendo l'unità fondamentale della violenza malefica e della violenza benefica, il rito cerca di scoprire differenze tra le due, per ragioni pratiche evidenti, e la divisione sarà inevitabilmente arbitraria, dato che il rovesciamento benefico interviene nel parossismo del malefico, prodotto in un certo qual modo da questo . Abbiamo già constatato che le opposizioni radicali fra riti vicini sono in fin dei conti tanto inessenziali quanto spettacolari. L'osservatore che attribuisse grande importanza al fatto che un

certo popolo esige l'incesto regio mentre quello vicino lo proibisce, e ne deducesse ad esempio che l'uno o invece l'altro è quello più paralizzato da fantasmi o invece quello più allegramente 'disinibito', sbaglierebbe completamente

Lo stesso dicasi, come abbiamo già constatato, per le grandi categorie rituali; la loro autonomia non è che un'apparenza; si riduce anch'essa a differenze nell'interpretazione del meccanismo fondatore, differenze inevitabili e letteralmente infinite per il fatto che il rito non 'centra mai il bersaglio'. E' questo insuccesso a generare, qui, la molteplicità. E' impossibile ridurre la molteplicità all'unità finché non si vede coi propri occhi ciò a cui i miti mirano sempre senza mai raggiungerlo. A un ricercatore che operasse secondo i metodi in uso non verrebbe in mente di ravvicinare fatti tanto diversi come le monarchie africane, il cannibalismo tupinamba e certi sacrifici aztechi. In questi ultimi sacrifici, tra l'elezione della vittima e la sua immolazione, trascorre un certo tempo durante il quale si fa di tutto per soddisfare i desideri del futuro sacrificato; ci si getta ai suoi piedi per adorarlo, ci si accalca per toccare i suoi indumenti. Non è esagerato affermare che questa futura vittima è trattata come «una vera divinità», o anche che esercita «una sorta di potere regio onorifico». Tutto finisce un po' più tardi con una brutale messa a morte.. . Nel caso del prigioniero tupinamba si possono osservare certe analogie con la vittima azteca e con il re africano; nei tre casi, la situazione della futura vittima combina la grandezza e la bassezza, il prestigio e l'ignominia. Ricompaiono insomma i medesimi elementi, positivi e negativi, ma combinati in proporzioni diverse.

Tuttavia, tutte queste analogie restano troppo vaghe e limitate per fornire una base accettabile a un accostamento. Nel caso della vittima azteca, ad esempio, i privilegi di cui gode sono troppo temporanei, hanno un carattere troppo passivo e cerimoniale perché si possa davvero accostarli al potere politico reale e duraturo esercitato dal monarca africano. Lo stesso



dicasi per il prigioniero tupinamba: ci vorrebbe certamente una grande immaginazione e una totale indifferenza verso le realtà per qualificare 'regia' la sua situazione. Il nostro accostamento fra i tre fenomeni può apparire tanto più temerario in quanto le analogie, anche là dove sono più visibili, non vertono sui tratti più salienti delle tre istituzioni, quelli che conferiscono loro una fisionomia particolare, l'incesto rituale nel caso del re africano, l'antropofagia nel caso dei Tupinamba, il sacrificio umano nel caso degli Aztechi. Ad associare con una certa noncuranza monumenti etnologici così impressionanti, picchi scoscesi che gli studiosi ormai non pensano di scalare "insieme", non diversamente dagli alpinisti con il Monte Bianco e l'Himalaya, rischiamo di farci accusare di impressionismo e di arbitrario. Ci verrà rimproverato di regredire verso Frazer e verso Robertson Smith, senza vedere che stavolta noi teniamo conto degli insiemi sincronici, come li ha costituiti la ricerca recente. Il pensatore prudente si atterrà qui alla dottrina mille volte verificata che una vittima è una vittima e che un re è un re, così come un gatto è un gatto. Il fatto che certi re vengano sacrificati e certe vittime si vedano trattate in maniera 'regia' non costituisce che una piacevole curiosità, un divertente paradosso, ma di cui va lasciata la meditazione agli spiriti brillanti e leggeri come William Shakespeare, chiuso tranquillamente in un qualche ghetto letterario, custodito dai docili zii Tom della critica i quali ogni mattina ripetono tutti in coro che la scienza è bella sì ma la letteratura è ancora meglio, perché essa non ha assolutamente nulla a che vedere con la realtà.

Questa prudenza, riconosciamolo, non è troppo eccitante per spiriti avidi di comprensione, ma resta difendibile finché non si disponga di un'ipotesi unificatrice. La situazione però cambia completamente a partire dal momento in cui si sospetta che dietro ai fenomeni del tipo del 'capro espiatorio' potrebbe dissimularsi, non un qualche vago "placebo" psicologico, non

un qualche anemico 'complesso di colpa' oppure una di quelle situazioni 'che la psicoanalisi ci ha rese familiari', bensì il movente formidabile di ogni unificazione culturale, il fondamento di tutti i rituali e di tutto il religioso. Le differenze fra le nostre tre istituzioni rituali cessano di essere intoccabili; non hanno più nulla a che vedere col tipo di differenza che separa l'ossido di carbonio dal solfato di sodio; appartengono a tre modi diversi di interpretare e rappresentare di nuovo, in tre società diverse, il medesimo dramma dell'unità dapprima perduta poi ritrovata grazie a un solo e medesimo meccanismo diversamente interpretato. E non sono soltanto gli strani privilegi del prigioniero tupinamba, la vera adorazione temporanea di cui è oggetto la vittima azteca, a ricevere qui una spiegazione soddisfacente, una spiegazione in seno alla quale divengono decifrabili tanto le analogie quanto le differenze fra i tre riti, ma sono i tratti dominanti stessi a lasciarsi finalmente decifrare e ricondurre all'unità. Nel caso in cui la nostra analisi lasciasse scettico il lettore, nel caso in cui la differenza fra i tre testi rituali gli sembrasse ancora insormontabile, si può dimostrare che c'è sempre la possibilità, qui e altrove, di colmare tale differenza con un numero considerevole di forme intermedie; queste finiscono per sopprimere ogni soluzione di continuità tra i riti in apparenza lontanissimi gli uni dagli altri, a condizione, beninteso, che si legga l'"elemento di trasformazione" nella prospettiva della vittima espiatoria, e della sua efficacia - mai realmente compresa e quindi soggetta alle più svariate interpretazioni, a tutte le interpretazioni concepibili, in verità, tranne quella vera! In molte società, c'è un re, ma non è lui, o non è più lui a essere sacrificato. Non è nemmeno un animale o non è ancora un animale. Si sacrifica una vittima umana che rappresenti il re e che spesso è scelta tra i delinquenti, i disadattati, i fuoricasta del tipo del "pharmakos" greco. Prima di sostituire il re vero sotto il coltello del sacrificatore, il "mock king" lo sostituisce

per breve tempo sul trono. La brevità di quel regno e l'assenza di ogni potere reale avvicinano questo tipo di rito al sacrificio azteco, ma il contesto generale resta, indubbiamente, quello di una autentica regalità. Ed ecco sfumare la differenza tra il re africano e la vittima azteca: abbiamo qui una vittima che ha tanto dell'uno quanto dell'altro, che si situa esattamente tra i due. D'altra parte è bene osservare che il "mock king" regna su una "festa" alla quale la sua morte fornirà un'adeguata conclusione sacrificale. Il tema della "festa" e quello del sacrificio di un re reale o parodistico sono perennemente associati - nell'"Incwala" swazi ad esempio - e ciò non ha nulla di sorprendente dal momento che la "festa" non fa altro che riprodurre la crisi sacrificale, in quanto quest'ultima trova la propria risoluzione nel meccanismo della vittima espiatoria; è questa stessa vittima espiatoria a essere percepita come 'divina', 'regale', 'sovrana', ogni volta che le viene personalmente attribuito il ristabilimento dell'unità. Tutti i termini che si sono sempre impiegati per designarla, re, sovrano, divinità, capro espiatorio, eccetera, non sono altro che metafore più o meno sfasate le une rispetto alle altre e soprattutto rispetto al meccanismo unico che si sforzano tutte di cogliere, il meccanismo dell'unanimità fondatrice.

I riti formano un continuum interpretativo intorno alla vittima espiatoria, che non raggiungono mai e di cui la loro costellazione disegna a vuoto la figura. Qualsiasi sforzo per classificare i riti secondo le loro differenze è quindi votato al fallimento. Si troveranno sempre dei riti che si situano tra due o più categorie, qualunque sia la definizione che di queste si dà.

In ogni interpretazione rituale dell'evento primordiale, si ha un elemento dominante che tende a prevalere sugli altri e poi a cancellarli completamente man mano che si allontana il ricordo della violenza fondatrice. Nella festa, è l'allegria commemorazione di una crisi sacrificale parzialmente trasfigurata. Col tempo, come si è visto, è eliminato anche

l'ultimo sacrificio, poi è la volta dei riti di esorcismo che accompagnavano il sacrificio o che l'hanno sostituito, e, con loro, è l'ultima traccia della violenza fondatrice a sparire. Solo allora ci si trova in presenza della "festa" in senso moderno. L'istituzione acquista la specificità che da essa esige lo studioso della cultura per riconoscervi il proprio oggetto soltanto allontanandosi e staccandosi dalle sue origini rituali che sole permettono di decifrarla interamente, persino nella sua forma più evoluta .

Più i riti sono vivi, più si avvicinano all'origine comune, più le loro differenze sono minime, più le distinzioni tendono a confondersi, più le classificazioni si fanno inadeguate. S'intende che in seno ai riti la differenza è presente sin dall'origine dato che la funzione principale della vittima espiatoria è quella di restaurarla e fissarla, ma tale differenza iniziale è ancora poco sviluppata, non ha ancora moltiplicato le differenze attorno a sé .

Interpretazione originaria della violenza fondatrice, il rito instaura, tra gli elementi reciproci, tra le due facce, malefica e benefica, del sacro, un primo squilibrio che a poco a poco si accentuerà, si rifletterà, e si moltiplicherà man mano che ci si allontana dal mistero fondatore. Quindi, in ogni rito, i tratti salienti generati dal primo squilibrio dominano sempre più, respingono sullo sfondo gli altri, e alla fine li eliminano. La ragione ragionante, quando compare, avverte la congiunzione del benefico e del malefico come una semplice 'contraddizione' logica. Ci si crede allora chiamati a scegliere fra i tratti accentuati e quelli non accentuati; l'indebolimento di questi ultimi costringe questa stessa ragione a considerarli aggiunti, superflui, introdotti per errore. Dovunque non li si sia ancora dimenticati ci si sente in dovere di sopprimerli. Arriva il momento in cui si ha a che fare con due istituzioni apparentemente estranee l'una all'altra; il principio stesso del sapere occidentale, lo statuto imperscrutabile delle differenze

frutto di un'imitazione maldestra e convulsa delle scienze della natura, ci vieta di riconoscere l'identità. Tale divieto è così formale che certamente farà ritenere fantasioso e 'soggettivo' il presente sforzo per rivelare l'origine comune di tutti i riti .

L'incesto regio, nella monarchia africana, non è davvero essenziale né dal punto di vista dell'origine, dato che è subordinato al sacrificio, né dal punto di vista dell'evoluzione ulteriore, del trapasso all'"istituzione monarchica". Da tale punto di vista, la caratteristica essenziale della monarchia, quella che fa di essa ciò che è e non altro, è, con ogni evidenza, l'autorità concessa da vivo, a colui che dapprima non è che una futura vittima, in virtù di una morte ancora da venire ma il cui effetto è ogni volta retroattivo. Man mano che il tempo passa, tale autorità diviene più stabile e duratura; i tratti che si oppongono a essa perdono importanza: al vero re è sostituita un'altra vittima. Tutto ciò che costituisce il "rovescio" dell'autorità suprema, la trasgressione, l'abiezione che ne risulta, il raccogliersi della violenza malefica sulla persona regia, il castigo sacrificale, tutto ciò diviene 'simbolo' privo di contenuto, commedia irreale che non può mancare di scomparire in un lasso di tempo più o meno lungo. Le sopravvivenze rituali sono come i pezzetti di crisalide che si attaccano ancora a esso ma di cui l'insetto perfetto si sbarazza a poco a poco. La regalità sacra si è metamorfosata in regalità pura e semplice, in un potere esclusivamente politico .

Quando osserviamo la monarchia dell'Ancien Régime in Francia, o qualsiasi altra veramente tradizionale, siamo costretti a chiederci se non risulterebbe più proficuo pensare tutto alla luce delle monarchie sacre del mondo primitivo piuttosto che proiettare la nostra immagine moderna dell'istituzione regia sul mondo primitivo. Il diritto divino non è una storia inventata di sana pianta per rendere docili i sudditi. In Francia, in particolare, la vita e la morte dell'idea monarchica, con la sua sacralità, i suoi pazzi, le sue guarigioni

di scrofolosi per semplice tocco regio, e, s'intende, la ghigliottina finale, costituiscono un insieme che resta strutturato dal giuoco della violenza sacra. Il carattere sacro del re, l'identità tra il sovrano e la vittima è tanto più pronta a riattivarsi quanto più completamente lo si è perso di vista, quanto più è ritenuto buffonesco. Proprio allora, infatti, il re è maggiormente minacciato. Il maestro di tutti questi paradossi, l'interprete più radicale del principio monarchico in un mondo già vicino al nostro, è Shakespeare che ci sembra riempia tutto lo spazio tra il più primitivo e il più moderno come se conoscesse l'uno e l'altro meglio di quanto noi stessi conosciamo l'uno o l'altro.

La grande scena della deposizione, nel "Riccardo Secondo", si svolge come un'incoronazione alla rovescia. Walter Pater ha giustamente visto in essa un rito invertito (70): il re si trasforma quasi religiosamente in vittima espiatoria. Paragona i suoi nemici ai Giuda e ai Pilati, ma ben presto riconosce che non può identificare se stesso con Cristo, giacché non è vittima innocente: è egli stesso un "traditore, in nulla differente da coloro che gli fanno violenza": "Mine eyes are full of tears, I cannot see.. . But they can see a sort of traitors here . Nay, if I turn mine eyes upon myself, I find myself a traitor with the rest: For I have given here my soul's consent T'undec the pompous body of a king..." (IV, 1, 244) .

[«I miei occhi sono pieni di lacrime e non riescono a vedere: eppure... possono distinguere qui un'accozzaglia di traditori. Anzi, se volgo gli occhi su me stesso, mi riconosco traditore tra gli altri, perché ho dato qui in nome della mia anima il consenso a spogliare della sua pompa il corpo di un re...» (trad. it. cit., p. 352) N.d.T.] Nello studio che ha dedicato alla dualità della persona regia nella dottrina legale medioevale, "The King's Two Bodies", Ernst H. Kantorowicz ha giudicato pertinente includere una analisi del "Riccardo Secondo".

Benché non arrivi mai fino al meccanismo della vittima espiatoria, il cui affiorare è qui più notevole forse che in qualsiasi altro punto, egli descrive in modo mirabile gli sdoppiamenti del monarca shakespeariano .

«Gli sdoppiamenti, sempre gli stessi, e tutti simultaneamente attivi, in Riccardo - "Thus play I in one person many people" [«Così io rappresento molte persone in una sola»] (V, 5, 31) sono quelli potenzialmente presenti nel Re, il Fool e il Dio. Essi si dissolvono, di necessità, nello Specchio. Questi tre prototipi 'gemelli' si intersecano, si sovrappongono e interferiscono l'uno con l'altro continuamente. Eppure si può ben percepire che il 'Re' domina nella scena sulla Costa del Galles (III, 2), il 'Fool' in quella del Castello di Flint (III, 3), e il Dio nella scena di Westminster (IV, 1), con l'Uomo, nella sua miserabile condizione, come perpetuo compagno e antitesi a ogni stadio. Inoltre, in ciascuna di queste tre scene incontriamo lo stesso decadimento: dalla regalità divina al 'Nome' della regalità e dal nome alla nuda miseria dell'uomo» (71) .

Conviene forse andare ancora più avanti e chiedersi se, al di là della monarchia propriamente detta, non siano qui in giuoco l'idea stessa della "sovranità" e ogni forma di potere centrale, e se essi possano emergere solamente dalla vittima espiatoria. Esistono forse due tipi fondamentali di società, che d'altronde possono compenetrarsi, perlomeno fino a un certo punto: quelle che hanno un potere centrale di origine necessariamente rituale, essenzialmente monarchiche, e quelle che non hanno niente di simile, quelle che non lasciano nessuna traccia propriamente politica della violenza fondatrice nel cuore stesso della società, le organizzazioni dette duali. Nelle prime, per ragioni che ci sfuggono, l'intera società tende sempre a convergere verso un rappresentante più o meno permanente della vittima originaria, il quale concentra nelle proprie mani un potere sia politico sia religioso. Anche se poi questo potere

si sdoppia e si divide in molti modi, sussiste la tendenza alla centralizzazione .

E' interessante notare come l'etnologia strutturale non s'interessi molto di questo tipo di società in cui essa non ritrova più, almeno in taluni punti cruciali, le opposizioni duali di cui decifra lo scarto significativo. Qui l'opposizione tra gli 'estremi' è interiorizzata. Può esteriorizzarsi, sotto forma di opposizione tra il re e il pazzo per esempio, ma sempre in maniera seconda e secondaria .

Il carattere eminentemente instabile delle società 'storiche' potrebbe ben riflettersi in questa interiorizzazione regale della differenza, che a poco a poco permette alla tragedia di fare del re espiatorio il prototipo di una umanità votata al vacillare delle differenze in una crisi divenuta permanente .

Ogni rituale religioso proviene dalla vittima espiatoria e le grandi istituzioni umane, religiose e profane, provengono dal rito. Abbiamo potuto constatarlo a proposito del potere politico, del potere giudiziario, dell'arte di guarire, del teatro, della filosofia, dell'antropologia stessa. E dev'essere proprio così dato che il meccanismo stesso del pensiero umano, il processo di 'simbolizzazione', è radicato anch'esso nella vittima espiatoria. Se nessuna di queste dimostrazioni è di per sé probante, la loro convergenza è impressionante. Tanto più impressionante, in verità, in quanto coincide quasi esattamente con i miti di origine in apparenza più ingenui, quelli che fanno uscire dal corpo stesso della vittima originaria tutte le piante utili all'uomo, tutti i cibi, come pure le istituzioni religiose, familiari e sociali. La vittima espiatoria, madre del rito, appare come l'"educatrice" per eccellenza dell'umanità, nel senso etimologico di educazione. Il rito fa uscire a poco a poco gli uomini dal sacro; permette loro di sfuggire alla propria violenza, li allontana da questa, conferendo loro tutte le istituzioni e tutti i pensieri che definiscono la loro umanità .



Quel che troviamo nei miti d'origine, lo ritroviamo, in forma un poco diversa, nei grandi testi dell'India sul sacrificio: «Gli dèi, all'origine, immolarono un uomo come vittima; quando fu immolato, la virtù rituale che aveva lo disertò; ed entrò nel cavallo; immolarono un cavallo; quando fu immolato, la virtù rituale che aveva lo disertò; ed entrò nella vacca; immolarono una vacca; quando fu immolata, la virtù rituale che aveva la disertò ed entrò nella pecora; immolarono una pecora; quando fu immolata, la virtù rituale che aveva la disertò e passò nel capro. Immolarono il capro. Quando fu immolato, la virtù rituale che aveva entrò nella terra; scavarono per cercarla, e la trovarono: era il riso e l'orzo. Ed ecco perché ancora oggi ce li procuriamo scavando la terra» (72) .

Durkheim afferma che la società è una, e la sua unità è innanzitutto religiosa. In ciò non va visto un truismo né una petizione di principio. Non si tratta né di dissolvere il religioso nel sociale né di diluire il sociale nel religioso. Durkheim ha intuito che gli uomini sono debitori di ciò che sono, sul piano della cultura, a un principio educatore situato nel religioso. Perfino le categorie dello spazio e del tempo, afferma, provengono dal religioso. Durkheim non sa fino a che punto abbia ragione, poiché non vede quale formidabile ostacolo opponga la violenza alla formazione delle società umane. Eppure egli, di questo invisibile ostacolo, tiene un conto più esatto su certi punti di quanto non faccia un Hegel al quale si potrebbe credere, ma a torto, che tale ostacolo non sia sfuggito.

Il religioso consiste innanzitutto nel togliere il formidabile ostacolo che oppone la violenza alla creazione di qualsiasi società umana. La società umana non comincia con la paura dello 'schiavo' davanti al 'padrone' ma con il religioso, come ha visto Durkheim. Per completare l'intuizione di Durkheim bisogna capire che il religioso fa tutt'uno con la vittima espiatoria, quella che fonda l'unità del gruppo contro e, al tempo stesso, intorno a essa. Solo la vittima espiatoria può

procurare agli uomini tale unità differenziata, là dove essa è a un tempo indispensabile e umanamente impossibile, in seno a una violenza reciproca che nessun rapporto di dominio stabile né alcuna riconciliazione vera può concludere .

Il ruolo della vittima espiatoria può essere oggetto, crediamo, di verifiche estremamente concrete, anche sul piano spaziale. Si ha ogni motivo di pensare che la verità è inscritta nella struttura stessa delle comunità, in punti centrali a partire dai quali tutto s'irradia e che costituiscono quasi sempre luoghi simbolici di un'unità collettiva di cui non dobbiamo sospettare, "a priori", il carattere originario, molto spesso confermato, almeno in parte, dagli scavi archeologici . In Grecia, questi luoghi sono la tomba di certi eroi, l'"omphalos", la pietra dell'agora e infine, simbolo per eccellenza della "polis", il focolare comune, "Hestia". Louis Gernet ha consacrato a questi luoghi simbolici un saggio che, mi sembra, è impossibile, sullo sfondo delle analisi precedenti, leggere senza convincersi che designano tutti proprio il punto dove è perita o si crede sia perita la vittima espiatoria . Le tradizioni legate a questi luoghi, le funzioni di origine rituale loro associate, confermano a ogni istante l'ipotesi che pone il linciaggio sacro all'origine della "polis". Può trattarsi, ad esempio, di forme sacrificali particolarmente trasparenti, come i "Bouphonia", più volte qui menzionati, o ancora dell'esposizione dei trasgressori o di altri tipi di pene che ricordano il "pharmakos"... E' verosimile che una ricerca direttamente orientata dall'ipotesi della vittima espiatoria evidenzerebbe fatti ancora più clamorosi .

E' a partire da quei luoghi simbolici dell'unità che, c'è da crederlo, nasce ogni forma religiosa, si stabilisce il culto, si organizza lo spazio, si instaura una temporalità storica, si delinea una prima vita sociale, così come lo aveva capito Durkheim. E' lì che tutto comincia, è da lì che tutto parte, è lì che tutto ritorna, quando riappare la discordia, è lì certo che tutto si conclude. Non è forse di quel punto, e di quell'evento

che parla la sola citazione diretta che si abbia di Anassimandro, «la più antica parola del pensiero occidentale». E' bene forse citare qui quella stupefacente parola, e farla nostra, in certo qual modo, per mostrare, tra l'altro, che le osservazioni e le definizioni precedenti non si inscrivono nel quadro dell'ottimismo razionalista. Nell'evoluzione che li porta dal rituale alle istituzioni profane, gli uomini si allontanano sempre più dalla violenza essenziale, tanto da perderla di vista, ma non rompono mai realmente con la violenza. E' questo il motivo per cui la violenza è sempre capace di un ritorno, rivelatore e catastrofico insieme; la possibilità di un simile ritorno corrisponde a tutto ciò che il religioso ha sempre presentato come vendetta divina. E' appunto perché crede di veder profilarsi dietro di essa questo concetto che Heidegger rifiuta la traduzione abituale. Ma sbaglia completamente, secondo noi. E' proprio la vendetta ad apparire nel testo di Anassimandro, come puramente umana e non divina - in forma tutt'altro che mitica, in altri termini. Citeremo pertanto la frase di Anassimandro nella banale traduzione che Heidegger si sforza di criticare ma che a noi pare del tutto pertinente e perfino sorprendente: «Ma là donde le cose hanno il loro sorgere, si svolge anche il loro venir meno, secondo la loro necessità; esse pagano regolarmente la pena e il fio per la loro malvagità secondo il tempo stabilito» (73) .

## CONCLUSIONE

La nostra indagine sui miti e i rituali è terminata. Essa ci ha permesso di emettere un'ipotesi che consideriamo oramai fondata e che serve di base a una teoria della religione primitiva; l'ampliamento di tale teoria in direzione del giudeo-cristiano e di tutta quanta la cultura è sin d'ora avviato. Proseguirà altrove .

Il fondamento di questa teoria richiede qualche osservazione di principio. Anche se esistono mille forme intermedie tra la violenza spontanea e le sue imitazioni religiose, anche se solo queste ultime sono direttamente osservabili, occorre affermare l'esistenza reale dell'evento fondatore. Non bisogna diluire la sua specificità extra-rituale ed extratestuale. Non bisogna riportare questo evento a una specie di caso limite più o meno ideale, a un concetto regolatore, a un effetto di linguaggio, a un qualche giuoco di prestigio simbolico senza un vero equivalente sul piano dei rapporti concreti. Si deve considerarlo al tempo stesso come origine assoluta, passaggio dal non umano all'umano, e origine relativa, origine delle società particolari . Il paradossale della presente teoria è che essa pretende fondarsi su fatti il cui carattere empirico non è verificabile empiricamente. Si può giungere a questi fatti solo attraverso testi e questi testi stessi non forniscono che testimonianze indirette, mutile, deformate. Giungiamo all'evento fondatore solo al termine di una serie di andirivieni tra documenti sempre enigmatici che costituiscono a un tempo

l'ambito in cui la teoria si elabora e il luogo della sua verifica . E' questo, a quanto sembra, un nutrito elenco di ragioni per rifiutare alla presente teoria l'epiteto di 'scientifica'. Eppure ci sono teorie cui si applicano tutte le restrizioni da noi menzionate e a cui nessuno pensa più di rifiutare questo stesso epiteto, ad esempio la teoria dell'evoluzione degli esseri viventi. E' possibile accedere all'idea dell'evoluzione solo al termine di accostamenti e di confronti tra dati, i resti fossili degli esseri viventi, corrispondenti ai testi religiosi e culturali nella nostra ipotesi. Nessun fatto anatomico studiato isolatamente può portare al concetto di evoluzione. Nessuna osservazione diretta è possibile, nessuna verifica empirica concepibile, giacché il meccanismo dell'evoluzione opera su periodi di tempo senza comune misura con l'esistenza individuale .

Del pari, considerato isolatamente, non c'è testo mitico, rituale o anche tragico che possa svelarci il meccanismo dell'unanimità violenta. Anche in questo caso è indispensabile il metodo comparativo. Se tale metodo non ha finora ottenuto alcun risultato, è perché troppi elementi sono delle variabili ed è difficile individuare il principio unico di tutte le variazioni. Ma anche nel caso del trasformismo si deve procedere per ipotesi .

La teoria della vittima espiatoria presenta, in verità, una superiorità formale sulla teoria trasformista. Il carattere inaccessibile dell'evento fondatore non ha solo l'aspetto di una necessità che non si può eludere, priva di valore positivo, sterile sul piano della teoria: è una dimensione essenziale di questa teoria. Per mantenere la sua virtù strutturante, la violenza fondatrice non deve mostrarsi. Il misconoscimento è indispensabile a ogni strutturazione religiosa o post religiosa. Il ritirarsi del fondamento fa tutt'uno con l'impotenza da parte degli studiosi di attribuire al religioso una funzione soddisfacente. La presente teoria è la prima a giustificare sia il

ruolo primordiale del religioso nelle società primitive sia la nostra ignoranza di tale ruolo .

Il termine di "misconoscimento" non deve fuorviarci. Dall'uso che ne fanno gli psicoanalisti, non bisogna concludere che l'evidenza emersa dalle analisi precedenti sia altrettanto problematica di quella avanzata dai concetti principali della psicoanalisi. Diciamo che un certo numero di accostamenti tra miti e rituali alla luce della tragedia greca "prova" la tesi della vittima espiatoria e dell'unanimità violenta. Questa affermazione non è assolutamente paragonabile, ad esempio, a quella che fa dei lapsus verbali la 'prova' di cose quali la 'rimozione' e 'l'inconscio'. E' chiaro che i lapsus possono spiegarsi in molte maniere che non fanno intervenire né la rimozione né l'inconscio. La tesi della vittima espiatoria, invece, è la sola che dia conto di tutti i monumenti culturali che abbiamo commentati. E non lascia da parte nessuno dei temi principali; non rimane nessun residuo opaco, il che non capita mai nella psicoanalisi .

Che sia così, e realmente così, è reso possibile dal fatto che il misconoscimento religioso non può pensarsi nella modalità della rimozione e dell'inconscio. Benché la violenza fondatrice sia invisibile, si può sempre dedurla logicamente dai miti e dai rituali, una volta individuate le reali articolazioni di questi. Più si va avanti, più il pensiero religioso diventa trasparente, più trova conferma il fatto che non ha niente da nascondere, niente da rimuovere. Semplicemente, esso è incapace di individuare il meccanismo della vittima espiatoria. Non bisogna credere che fugga un sapere che lo minaccerebbe. Questo sapere non lo minaccia ancora. Siamo noi, in verità, che minaccia questo sapere, siamo noi che fuggiamo, e fuggiamo da esso piuttosto che da un desiderio di parricidio e di incesto che è invece, ai nostri tempi, l'ultimo balocco culturale, quello che la violenza ci agita sotto il naso per nasconderci ancora per un po' tutto quello che non tarderà più a essere rivelato .

Se si dovesse pensare il misconoscimento religioso secondo i modi della psicoanalisi, vi sarebbe qualcosa che corrisponderebbe, nel religioso, alla rimozione del parricidio e dell'incesto in Freud, vi sarebbe sempre qualcosa di nascosto e vi sarebbe qualcosa che rimarrebbe sempre nascosto. Si può facilmente dimostrare che non è affatto così. Sicuramente in molti casi uno o più ingranaggi essenziali mancano o sono troppo deformati e alterati perché l'intera verità brilli attraverso la sua riproduzione mitica o rituale. Per profonde che siano talvolta le sue lacune, per grossolane che siano le deformazioni, né le une né le altre sono, a quanto sembra, davvero indispensabili all'atteggiamento religioso, al misconoscimento religioso. Anche in presenza di tutti gli ingranaggi del meccanismo, il pensiero religioso non vedrà mai nella metamorfosi del malefico in benefico, nel rovesciamento della violenza in ordine culturale, un fenomeno spontaneo che richiede una lettura positiva .

Se ci domandassimo quale sia l'aspetto del processo fondatore che dovrebbe essere nascosto meglio, quello meno suscettibile di presentarsi in forma manifesta ed esplicita, risponderemmo senza dubbio che è quello più cruciale, quello più capace di 'svelare il segreto', perlomeno ai nostri occhi di Occidentali, se ci permettessimo di svelarlo. Se dovesse designare questo aspetto, la maggioranza dei nostri lettori nominerebbe probabilmente quanto di arbitrario c'è nella selezione della vittima. La coscienza di questo arbitrario pare incomparabile con la divinizzazione di questa medesima vittima . Un attento esame mostra che neanche questo aspetto è nascosto; non avremmo alcuna difficoltà a leggerlo in taluni particolari se sapessimo in anticipo quel che si deve cercare. In molti casi i miti e i rituali si sforzano di attirare la nostra attenzione sul fattore "caso" nella scelta della vittima ma noi non comprendiamo il loro linguaggio. Tale incomprensione si manifesta in due forme opposte e analoghe; a volte i particolari

più significativi sono talmente stupefacenti che essi ci appaiono 'aberranti', a volte invece, una lunga abitudine ce li fa considerare 'naturalissimi', come una cosa che 'va da sé' e su cui non c'è motivo di interrogarsi .

Abbiamo già citato parecchi esempi di riti che rendono manifesto il ruolo del caso nella selezione della vittima, ma forse non abbiamo insistito abbastanza su tale dimensione essenziale. Il pensiero moderno, infatti, come tutti i pensieri anteriori, cerca di render conto del giuoco della violenza e della cultura in termini di differenze. E' questo il pregiudizio più radicato di tutti, è il fondamento stesso di ogni pensiero mitico: solo una lettura corretta del religioso primitivo potrebbe dissiparlo. E' quindi al religioso stesso che bisogna che noi ci rivolgiamo ancora. Sarà questa l'ultima occasione di dimostrare la pertinenza e il rigore della teoria considerata nel suo insieme, di verificare inoltre la sua straordinaria attitudine a decifrare e a organizzare in maniera tanto coerente quanto semplice i dati in apparenza più opachi .

Tra i riti che vediamo il più delle volte qualificati come 'aberranti', o trattati come tali, figurano certamente quelli che comportano delle specie di gare sportive o anche quelli da designarsi proprio come giuochi d'azzardo. Tra gli Indiani Uitoto, ad esempio, un giuoco col pallone è incorporato al rituale. I Kayan del Borneo hanno un giuoco con la trottola che è anche una cerimonia religiosa . Più notevole e più incongrua ancora, almeno in apparenza, è la partita a dadi che ha luogo, tra gli Indiani Canelos, nel corso della veglia funebre. Vi prendono parte solo gli uomini. Schierati in due campi rivali, da una parte e dall'altra del defunto, si gettano a turno i dadi al di sopra del cadavere. Si considera che sia il sacro stesso, nella persona del morto, a decidere dei lanci. A ciascuno dei vincenti tocca in sorte uno degli animali domestici del defunto. La bestia è subito ammazzata e le donne la fanno cuocere per un pasto comune . Jensen, che cita questi fatti, soggiunge che i



giuochi di questo tipo non sono aggiunti a un culto preesistente (74). Se si dicesse, ad esempio, che gli Indiani Canelos «giuocano ai dadi durante la veglia funebre dei loro parenti», si darebbe un'idea radicalmente falsa di quel che avviene qui. Il giuoco in questione non si pratica fuori delle cerimonie funebri. E' assente l'idea profana di giuoco. Siamo noi a proiettarla sul rito. Ciò non vuol dire che il giuoco sia estraneo al rito; è dai riti che ci vengono i nostri giuochi principali. Ma noi, come sempre, invertiamo l'ordine dei significati. Ci figuriamo che la veglia funebre sia un giuoco sacralizzato mentre invece i nostri giuochi non sono che dei riti più o meno desacralizzati. Sarebbe a dire che occorre invertire, e l'abbiamo già suggerito, la tesi di Huizinga; non è il giuoco ad avvolgere il sacro, bensì il sacro ad avvolgere il giuoco .

Come ogni passaggio la morte, si sa, è violenza; il passaggio nell'aldilà di un membro della comunità rischia, tra gli altri pericoli, di provocare litigi tra i superstiti; c'è da spartire gli averi del defunto. Per vincere la minaccia di contagio malefico, bisogna, naturalmente, far appello al modello universale, alla violenza fondatrice, bisogna ricorrere agli insegnamenti trasmessi alla comunità dal sacro stesso. Nel caso che ci interessa, la comunità ha colto e mantenuto il ruolo del sacro nella decisione liberatrice. Quando si lascia che si scateni la violenza, è il caso, in fin dei conti, a regolare il conflitto. Il rito vuol far intervenire il caso prima che la violenza abbia occasione di scatenarsi. S'intende forzare la sorte, forzare la mano del sacro obbligandolo a pronunciarsi immediatamente; il rito va dritto al risultato finale per attuare una certa economia di violenza .

Il giuoco coi dadi degli Indiani Canelos può aiutare a comprendere perché il tema del caso ritorni spesso nei miti, nelle favole, nei racconti folkloristici. Edipo, ricordiamolo, si dichiara figlio di "Tyche", la Fortuna, il Caso. Vi sono città antiche in cui la selezione di certi magistrati si fa mediante

sorteggio; i poteri conferiti dal caso rituale comportano sempre un elemento sacro di 'unione dei contrari'. Più si riflette sul tema del caso più ci si accorge che compare un po' dappertutto. Nelle usanze popolari, nelle fiabe, si ricorre spesso al caso, sia per 'estrarre i re', sia, invece, e questo è sempre un po' 'la stessa cosa', per designare colui che deve compiere una missione penosa, esporsi a un pericolo estremo, sacrificarsi nell'interesse generale, assumere insomma il ruolo della vittima espiatoria: "Fecero a bruschette per sapere chi sarebbe stato mangiato" . Come provare che il tema del caso risale all'arbitrario della risoluzione violenta? Bisogna intendersi su ciò che qui s'intende per provare. Nessun testo religioso ci recherà una conferma teorica dell'interpretazione qui proposta. Si troveranno nondimeno dei testi in cui il "sorteggio" è associato ad aspetti talmente numerosi e trasparenti dell'insieme significativo in cui noi lo situiamo che non dovrebbe sussistere dubbio di sorta. Il libro di Giona, nell'Antico Testamento, è uno di questi testi. Dio incarica Giona di avvertire la città di Ninive che sarà distrutta se non si pentirà. Volendo sottrarsi a tale missione, il profeta suo malgrado s'imbarca su una nave:

«4. Ma il Signore lanciò un gran vento nel mare, e vi fu una gran tempesta in mare, talché la nave si credette rompere .

5. E i marinai temettero, e gridarono ciascuno al suo dio, e gettarono gli arredi ch'erano nella nave in mare, per alleviarsene. Or Giona era sceso nel fondo della nave, e giaceva, ed era profondamente addormentato .

6. E il nocchiero si accostò a lui, e gli disse: Che fai tu, dormitore? levati, grida all'Iddio tuo; forse Iddio si darà pensiero di noi, e non periremo .

7. Poi dissero l'uno all'altro: Venite, e tiriamo le sorti, e sappiamo chi è cagione che questo male ci è avvenuto. Trassero adunque le sorti, e la sorte cadde sopra Giona» .

La nave rappresenta la comunità e la tempesta la crisi sacrificale. Il carico gettato in mare è l'ordine che si svuota delle

sue differenze. Ciascuno grida verso il suo dio particolare. Si ha qui dunque a che fare proprio con una disintegrazione conflittuale del religioso. Il tema della nave in pericolo va accostato a quello di Ninive minacciata di distruzione se non si pentirà: si tratta sempre della medesima crisi . Si tira a sorte per conoscere il responsabile della crisi. Il caso, che non può sbagliare dato che fa tutt'uno con la divinità, designa Giona. Ai marinai che lo interrogano, Giona rivela la verità:

«10. E quegli uomini temettero di gran timore, e gli dissero: Che hai tu fatto? Conciossiaché quegli uomini sapessero ch'egli se ne fuggiva dal cospetto del Signore; perciocché egli l'avea lor dichiarato .

11. Ed essi gli dissero: Che ti faremo, acciocché il mare si acqueti, lasciandoci in riposo? conciossiaché la tempesta del mare andasse vie più crescendo .

12. Ed egli disse loro: Prendetemi, e gettatemi nel mare, e il mare si acqueterà, lasciandovi in riposo; perciocché io conosco che per cagion mia questa gran tempesta vi è sopraggiunta» .

I marinai fanno ogni sforzo per raggiungere la riva con le proprie forze; vorrebbero proprio salvare Giona. Ma non serve a niente; quella brava gente si rivolge allora a Yahweh benché non sia il loro dio:

«14. Allora gridarono al Signore, e dissero: Ahi Signore! deh! non far che periamo per la vita di quest'uomo; e non metterci addosso il sangue innocente; conciossiaché tu, Signore, abbi operato come ti è piaciuto .

15. E presero Giona, e lo gettarono in mare; e il mare si fermò, cessando dal suo cruccio .

16. E quegli uomini temettero di gran timore il Signore; e sacrificarono sacrifici al Signore, e votarono voti» .

Ecco qui evocate sia la crisi sacrificale sia la sua risoluzione. E' il sorteggio che designa la vittima; la sua espulsione salva una comunità, quella dei marinai, ai quali è rivelato un nuovo dio

dato che si convertono a Yahweh, dato che gli offrono un sacrificio. Considerato isolatamente, questo testo non ci illuminerebbe. Proiettato sullo sfondo delle analisi precedenti, non lascia pressoché nulla a desiderare . Nel mondo moderno, il tema del caso sembra incompatibile con un intervento della divinità; non così nell'universo primitivo. Il caso ha tutte le caratteristiche del sacro: ora fa violenza agli uomini, ora sparge su di essi i suoi benefici. Nessuno è più capriccioso di esso, più dedito a quei capovolgimenti, a quelle oscillazioni che accompagnano le visitazioni sacre .

La natura sacra del caso si riscontra nell'istituzione delle ordalie. In certi riti sacrificali, la scelta della vittima mediante la prova ordalica rende ancora più evidente il legame tra il caso e la violenza fondatrice. Nel suo saggio "Sur le symbolisme politique: le Foyer commun", Louis Gernet cita un rituale particolarmente rivelatore che si svolgeva nella città di Coö, durante una festa di Zeus: «La scelta della vittima è determinata mediante un procedimento ordalico tra tutti i buoi che sono stati presentati, "separatamente", da ognuna delle frazioni di ognuna delle tribù, e che in seguito vengono "confusi" in una massa comune. Il bue infine designato sarà immolato soltanto all'indomani; ma prima viene 'condotto dinanzi a "Hestia", il che dà occasione a certi riti. Solo poco prima, "Hestia" aveva ricevuto l'omaggio di un sacrificio animale» (75) .

Abbiamo notato alla fine del capitolo precedente che "Hestia", il focolare comune, deve segnare il luogo stesso in cui avvenne il linciaggio fondatore. Come dubitare, qui, che la selezione della vittima mediante prova ordalica non sia destinata a ripetere quella violenza originaria? La scelta della vittima non è affidata agli uomini ma a una violenza che fa tutt'uno con il caso sacro. Vi è anche, ed è un particolare estremamente rivelatore, quella mescolanza di tutti i buoi inizialmente distinti per tribù e per frazioni di tribù, quella

confusione in una massa comune che costituisce un preliminare obbligatorio alla prova ordalica. Come non vedere, qui, che il rito, in seno alla trasposizione animale, cerca di riprodurre l'ordine esatto degli eventi originari? La risoluzione arbitraria e violenta che serve da modello alla prova ordalica non interviene che al parossismo della crisi sacrificale, e cioè una volta che gli uomini, dapprima differenziati e distinti dall'ordine culturale, sono stati "confusi" dalla violenza reciproca "in una massa comune" .

Per valutare correttamente la teoria qui proposta, bisogna paragonare il tipo di sapere da essa inaugurato con quello di cui ci si è sempre accontentati nell'ambito del religioso. Parlare di Dioniso, finora, era mostrare in che cosa differisca da Apollo o dagli altri dèi. Perché, prima di opporre Apollo e Dioniso, non foss'altro che ai fini di tale opposizione, è bene accostarli, collocarli entrambi nella medesima categoria divina? Perché Dioniso è paragonato ad Apollo piuttosto che a Socrate o a Nietzsche? Al di qua della differenza fra gli dèi, ci deve essere un fondo comune nel quale si radicano le differenze tra i diversi dèi e al di fuori del quale queste differenze stesse si fanno fluttuanti, perdono ogni realtà .

Le scienze religiose hanno per oggetti gli dèi e il divino; dovrebbero essere capaci di definire questi oggetti con rigore. Ma non lo sono; siccome bisogna pure che decidano su ciò che rientra nella loro sfera e ciò che non vi rientra, lasciano alla voce pubblica, ai 'si dice', la maggior parte di quel compito decisivo costituito, per una scienza, dalla distinzione dei suoi oggetti. Anche se fosse opportuno includere nel concetto di divinità tutto quello che è stato designato come tale da chiunque, in qualsiasi posto e in qualsiasi momento, anche se questo modo di operare fosse quello giusto, la pretesa scienza del religioso resta incapace tanto di rinunciarvi quanto di giustificarla . Non c'è scienza del religioso, non c'è scienza della cultura. Ci si interroga sempre, ad esempio, sul culto

particolare al quale è opportuno riallacciare la tragedia greca. davvero a Dioniso, come si afferma sin dall'Antichità, o a un altro dio? E' certo un problema reale questo, ma secondario rispetto al problema più essenziale di cui si parla appena e che è quello del legame tra la tragedia e il divino, tra il teatro in generale e il religioso. Perché il teatro nasce sempre soltanto dal religioso quando nasce spontaneamente? Quando finalmente si affronta questo problema, lo si fa secondo idee così generali e in un clima di umanesimo così etereo che non c'è assolutamente nulla da ricavarne sul piano di un sapere concreto .

Vera o falsa, la presente ipotesi merita l'appellativo di scientifica perché permette una definizione rigorosa dei termini fondamentali come divinità, rituale, sacro, religione, eccetera. Saranno detti "religiosi" tutti

i fenomeni legati alla rimembranza, alla commemorazione e alla perpetuazione di una unanimità sempre radicata, in ultima istanza, nell'uccisione di una vittima espiatoria .

La sistematizzazione che prende forma a partire dal la vittima espiatoria sfugge tanto all'impressionismo al quale si riportano sempre, in fin dei conti, le pretese positivistiche quanto agli schemi arbitrariamente 'riduttivi' della psicoanalisi .

Benché unitaria e perfettamente 'totalizzante', la teoria della vittima espiatoria non sostituisce una semplice formula al «meraviglioso pullulare» delle creazioni umane nell'ordine del religioso. Ci si può chiedere, anzitutto, se tale 'pullulare' sia così 'meraviglioso' come si dice, e si deve pur constatare che il meccanismo qui proposto è il solo che non faccia ad esso nessuna violenza, il solo che permetta di superare lo stadio degli inventari estrinseci. Se i miti e i rituali sono di una diversità infinita è perché hanno tutti di mira un evento che non riescono mai a raggiungere. Non vi è che un evento e non vi è che una maniera di raggiungerlo; innumerevoli, invece, sono le maniere di mancarlo .

A torto o a ragione, la teoria della vittima espiatoria pretende di scoprire l'evento che costituisce l'oggetto diretto o indiretto di ogni ermeneutica rituale e culturale. Tale teoria pretende di spiegare pezzo a pezzo, di 'decostruire' tutte queste ermeneutiche. La tesi della vittima espiatoria non costituisce dunque una nuova ermeneutica. Il fatto stesso che essa sia accessibile soltanto grazie ai testi non permette di considerarla tale. Questa tesi non ha più alcun carattere teologico o metafisico, in tutti i sensi che può dare a questi termini la critica contemporanea. Risponde a tutte le esigenze di un'ipotesi scientifica, contrariamente alle tesi psicologiche e sociologiche che si vogliono positive ma che lasciano in ombra tutto quel che le teologie e le metafisiche hanno sempre lasciato in ombra, non essendo altro, in fin dei conti, che surrogati invertiti di queste .

Tale tesi appartiene a un tipo di ricerca eminentemente positivo, persino nella fiducia relativa da essa accordata al linguaggio, contrariamente alle correnti contemporanee le quali, nel momento stesso in cui la verità si fa accessibile nel linguaggio, dichiarano quest'ultimo incapace di verità. L'assoluta sfiducia nei confronti del linguaggio in un periodo di sfacelo mitico così totale come è il nostro, svolge esattamente il medesimo ruolo della fiducia assoluta in epoche in cui il linguaggio è assolutamente incapace di giungere a questa stessa verità . Il solo modo di trattare la presente tesi è quindi quello di vedere in essa un'ipotesi scientifica come tante altre, di chiedersi se renda realmente conto di quanto pretende di rendere conto, se, grazie a essa, si possa assegnare alle istituzioni primitive una genesi, una funzione e una struttura altrettanto soddisfacenti le une rispetto alle altre quanto esse lo sono rispetto al contesto, se permetta di organizzare e di unificare l'enorme massa dei fatti etnologici con una reale economia di mezzi e ciò senza mai ricorrere alle tradizionali stampelle dell'"eccezione" e dell'"aberrazione". Tutte le obiezioni

che si possono opporre alla presente teoria non devono distogliere il lettore dalla sola questione che, in verità, importa. Funziona questo sistema, non soltanto qui o lì, ma dappertutto? La vittima espiatoria è forse la pietra rifiutata dai costruttori e che si rivela pietra angolare, la vera chiave di volta di tutto l'edificio mitico e rituale, la griglia che basta porre su qualsiasi testo religioso per rivelarlo fin nel profondo e renderlo per sempre "intelligibile"? Il pregiudizio d'incoerenza che accompagna il religioso è particolarmente tenace, naturalmente, in tutto ciò che tocca da vicino o da lontano le nozioni del tipo del 'capro espiatorio'. Su tale argomento e sulle sue diverse ramificazioni Frazer ha scritto opere tanto considerevoli sul piano descrittivo quanto deficitarie sul piano della comprensione esplicita. Frazer non vuol saperne della formidabile operazione dissimulata dietro i significati religiosi, e proclama fieramente tale ignoranza nella prefazione. E' però ben lontano dal meritare il discredito in cui è caduto. Gli studiosi che posseggono la sua capacità di lavoro e la sua chiarezza espositiva sono sempre stati rari. Innumerevoli, invece, sono coloro che non fanno altro che riprendere, in altra forma, la professione di ignoranza di Frazer: «Se non andiamo errati, questa nozione [del capro espiatorio] si riduce a una semplice confusione tra quel che è materiale e immateriale, tra la possibilità reale di collocare un fardello concreto sulle spalle altrui, e la possibilità di trasferire le nostre miserie fisiche e mentali su qualcun altro che se ne incaricherà al nostro posto. Allorché esaminiamo la storia di tale tragico errore, dalla sua grossolana formazione in pieno stato selvaggio fino alla sua completa fioritura nella teologia speculativa delle nazioni civili, non possiamo frenare un sentimento di sorpresa nel constatare lo strano potere che possiede lo spirito umano di dare alle scorie incolori della superstizione un falso luccichio d'oro scintillante». Come tutti coloro che credono di sovvertire le ideologie sacrificali perché le mettono in ridicolo, Frazer



rimane loro complice. Che cosa fa, infatti, se non occultare la violenza in seno al sacrificio stesso? Non parla che di «fardello», di «miserie fisiche e mentali», come farebbe il primo teologo venuto. Può quindi trattare la sostituzione sacrificale come se si trattasse di pura fantasia, di un non-fenomeno. Gli autori più recenti fanno esattamente lo stesso e non hanno le stesse scuse. Pur restando del tutto insufficiente, la nozione freudiana di "transfert" dovrebbe renderci più discreti; potrebbe anche farci sospettare che ci sfugge qualcosa .

Il pensiero moderno si proibisce ancora di individuare il pezzo essenziale di una macchina che, con un solo e medesimo movimento, pone fine alla violenza reciproca e struttura la comunità. Grazie alla sua cecità, questo pensiero può continuare ad addossare al religioso stesso, eretto come sempre a entità separata, ma stavolta dichiarato 'immaginario' e riservato a certe società ottenebrate o, nella nostra società, a certi periodi retrogradi o a certi uomini particolarmente stupidi, la responsabilità di un giuoco che è sempre stato e rimane quello di tutti gli uomini, che è sempre continuato, sotto modalità diverse, in tutte le società. Questo giuoco continua in special modo nell'opera di un certo gentleman etnologo chiamato Sir James George Frazer, costantemente occupato a comunicarsi, coi suoi pari e i suoi discepoli in razionalismo, in un'espulsione e consumazione rituale del religioso stesso, trattato come "capro espiatorio" di ogni pensiero umano. Come tanti altri pensatori moderni, Frazer si lava le mani delle sordide operazioni di cui si compiace il religioso, presentandosi senza tregua come perfettamente estraneo a ogni 'superstizione'. Non immagina affatto che questo lavarsi le mani è da lungo tempo catalogato tra gli equivalenti non sporcanti e puramente intellettuali delle più vecchie usanze dell'umanità. Come per provare che non è complice di nulla, che non capisce assolutamente nulla, Frazer moltiplica le interpretazioni irrisorie di tutto quel «fanatismo»

e di tutta quella « grossolanità» cui ha allegramente consacrato la maggior parte della sua carriera .

Il suo carattere sacrificale ci informa che ancora oggi, e oggi più che mai, benché sia finalmente suonata l'ora della sua morte, tale misconoscimento non si dissiperà senza incontrare "resistenze" analoghe a quelle di cui parla il freudismo ma ben più formidabili perché qui si ha a che fare non con rimozioni di second'ordine che ciascuno, ben presto, si precipita a esibire, bensì con i miti più vivi della 'modernità', con tutto ciò che non è assolutamente il caso di considerare come mito .

Eppure, ciò che è in giuoco è proprio la scienza. Non vi è ombra di 'mistica' o di 'filosofia' in ciò che in questo momento affermiamo. I miti e i rituali, ossia le interpretazioni propriamente religiose, girano attorno alla violenza fondatrice senza coglierla davvero mai. Le interpretazioni moderne, la pseudoscienza della cultura, girano attorno ai miti e ai rituali senza coglierli davvero mai. E' questo che abbiamo appunto constatato leggendo Frazer. Non c'è ricerca riguardante il religioso che non sia interpretazione di interpretazioni e che, in ultima analisi, non sia fondata sullo stesso fondamento del rito stesso, sull'unanimità violenta - ma il rapporto è mediato dal rito. Può anche capitare che le nostre interpretazioni siano doppiamente o triplicemente mediate da istituzioni nate dal rito, poi da istituzioni nate da quelle istituzioni . Nelle interpretazioni religiose è misconosciuta la violenza fondatrice ma è affermata la sua esistenza. Nelle interpretazioni moderne è negata la sua esistenza. Eppure, è la violenza fondatrice che continua a governare tutto, lontano sole invisibile intorno al quale gravitano non solo i pianeti ma i loro satelliti e i satelliti di satelliti; importa poco che la natura di questo sole sia misconosciuta o, meglio ancora, che la sua realtà sia ritenuta insignificante: anzi, è necessario che lo sia. La prova che l'essenziale rimane sta giustamente nell'efficacia sacrificale di un testo come quello di Frazer, certo sempre più precaria ed

effimera, sempre più rapidamente spostata verso altri testi, questi sempre più rivelatori e ciechi al tempo stesso, ma tuttavia reale e proporzionata ai bisogni di una determinata società, come già lo era il sacrificio propriamente rituale .

Le domande poste da tutte le interpretazioni, quella di Frazer e quelle che, ai giorni nostri, sono venute dopo Frazer, sono sempre rimaste senza risposta. Si ha interpretazione o ermeneutica finché la domanda rimane senza risposta. Il senza risposta designa la domanda come rituale. L'interpretazione è una forma rituale derivata. Finché i riti sono vivi, non c'è risposta ma la domanda è posta davvero. Il pensiero rituale si chiede davvero che ne è della violenza fondatrice, ma la risposta l'elude. La prima etnologia si chiede davvero che ne è del pensiero rituale. Frazer si interroga davvero sulla genesi del religioso, ma la risposta l'elude .

Ai giorni nostri, invece, l'interpretazione arriva al punto di riconoscere e rivendicare la propria impotenza a suscitare risposte vere. Si dichiara essa stessa "interminabile". Crede possibile stabilirsi di diritto laddove già risiede di fatto. Crede di risiedere tranquillamente nell'interminabile, ma sbaglia. L'interpretazione sbaglia sempre. Sbaglia quando crede in ogni momento di cogliere la verità mentre è nell'interminabile; sbaglia egualmente quando finisce per rinunciare alla verità per dirsi nell'interminabile. Se, infatti, l'interpretazione intuisce finalmente la funzione rituale da essa esercitata, per il fatto stesso di arrivare alla luce, tale funzione non può più esercitarsi. I segni della sua fine si moltiplicano attorno a noi. L'interpretazione diviene sempre più 'irreale'; degenera in un farfugliamento esoterico e in pari tempo 's'inasprisce'; si dà alla polemica attiva: si permea di violenza reciproca. Lungi dal contribuire a cacciare la violenza, l'attira come il cadavere attira le mosche. Le capita, insomma, quello che capita a tutte le forme sacrificali; i suoi effetti benefici tendono a invertirsi in

malefici quando entra in decadenza. La crisi intellettuale del nostro tempo non è niente di diverso .

Per non comportare una risposta, tale domanda deve essere mal posta. Sappiamo già che le cose stanno proprio così. Abbiamo già definito 'Terrore' fondamentale dell'interpretazione moderna in quanto la sua domanda verte sul 'sacro'. Ci immaginiamo che tale domanda ci sia esclusivamente riservata. Ci crediamo l'unica società che sia mai emersa dal sacro. Diciamo quindi che le società primitive vivono 'nel sacro'. Nessuna società, si è visto, può vivere 'nel sacro', vale a dire nella violenza. Vivere in società è sfuggire alla violenza - certo non in una vera riconciliazione che risponderebbe immediatamente alla domanda «che cos'è il sacro?», ma in un misconoscimento sempre tributario, in un modo o in un altro, della violenza stessa . Non vi è società, si è visto, che non si creda la sola a emergere dal sacro. E' appunto per questo che gli altri uomini non sono mai del tutto uomini. Noi non sfuggiamo alla legge comune, al misconoscimento comune .

E non sfuggiamo al cerchio. La tendenza a cancellare il sacro, a eliminarlo interamente, prepara il ritorno surrettizio del sacro, in una forma non trascendente bensì immanente, nella forma della violenza e del sapere della violenza. Il pensiero che si allontana indefinitamente dall'origine violenta se ne avvicina di nuovo ma a sua insaputa poiché tale pensiero non ha mai coscienza di cambiar direzione. Ogni pensiero descrive un cerchio intorno alla violenza fondatrice, e, nel pensiero etnologico in particolare, il raggio di questo cerchio ricomincia a diminuire; l'etnologia si avvicina alla violenza fondatrice, ha per oggetto la vittima espiatoria, anche se non lo sa. L'opera di Frazer costituisce un buon esempio. L'immenso brulichio delle usanze in apparenza più disparate propone al lettore un ventaglio completo delle interpretazioni rituali. C'è un'unità dell'opera ma non si situa mai là dove la situa l'autore

stesso. Il senso vero della sua vasta convocazione mitica e rituale sfugge all'autore come gli sfugge il senso della propria passione etnologica. Di una tale opera si può già affermare che è il mito della mitologia. Non vi è differenza tra una critica etnologica che cerchi il denominatore comune reale di tutti i temi trattati e una critica 'psicoanalitica' in senso lato che si sforzasse di raggiungere, al di là del mito razionalista, il nodo nascosto delle ossessioni frazeriane: il "capro espiatorio" .

Quello che abbiamo detto di Freud vale anche per l'intero pensiero moderno e più particolarmente per l'etnologia verso la quale è irresistibilmente attratto Freud. Il fatto stesso che una cosa come 'l'etnologia' sia presente in mezzo a noi, e in piena vitalità, mentre sono malate le modalità tradizionali dell'interpretazione, è uno dei segni che permettono di definire, per i tempi moderni in generale, e per il periodo attuale in particolare, una nuova crisi sacrificale il cui corso, per molti aspetti, è analogo a quello delle crisi anteriori. Ma tuttavia tale crisi non è "la stessa". Dopo essere emersi dal sacro più completamente delle altre società, al punto da 'dimenticare' la violenza fondatrice, perderla interamente di vista, noi stiamo per ritrovarla; la violenza "essenziale" ritorna su di noi in modo spettacolare, non soltanto sul piano della storia ma anche su quello del sapere. Ecco perché tale crisi ci invita, per la prima volta, a violare il tabù che non hanno violato, in fin dei conti, né Eraclito né Euripide: cioè a rendere pienamente manifesto, in una luce perfettamente razionale, il ruolo della violenza nelle società umane

## NOTE

(1). Estratto da «L'Année sociologique», 2 (1899), ripubblicato in M. Mauss "Oeuvres", 1, Paris, 1968 .

(2). E.E. Evans-Pritchard, "The Nuer", Oxford, 1940; Godfrey Lienhardt "Divinity and Experience, the Religion of the Dinka", Oxford, 1961 .

(3). Citato da A. R. Radcliffe Brown, "Structure and Function in Primitive Society", New York, 1965, p. 158 .

(4). Confronta sotto, cap. 6 .

(5). H. Hubert e M. Mauss, "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", in M. Mauss, "Oeuvres", cit., p.p. 233-234.

(6). Anthony Storr, op. cit., p.p. 18-19 .

(7). Si veda, ad esempio, "Les tabous du forgeron", in «Diogene», aprile-giugno 1968 .

(8). Citato da A. R. Radcliffe-Brown, "Structure and Function", cit., p. 159 .

(9). New York, 1941. Il libro è stato riedito dalla Vintage Books, Random House, 1964. E' da questa ristampa che abbiamo tratto i passi citati .

(10). Confronta Mary Douglas, "Purity and Danger", London, 1966 .

(11). Monica Wilson, "Rituals of Kinship among the Nyakyusa", Oxford, 1957 .

(12). Clyde Kluckhohn, "Recurrent Themes in Myth and Mythmaking", in "Myth and Mythmaking", Boston, 1968, p. 52 .

(13). In un saggio intitolato "Ambiguïté et renversement: sur la structure énigmatique d '«Oedipe roi»", Jean Pierre

Vernant ha definito assai bene tale perdita della differenza culturale. Il parricidio e l'incesto, egli scrive, «costituiscono... un colpo inferto alle regole fondamentali di un gioco di dama in cui ogni pedina si colloca, rispetto alle altre, ad un posto ben definito sulla scacchiera della Città». Infatti, i risultati dei due delitti si esprimono sempre in termini di differenza perduta: «Il livellamento di Edipo e dei suoi figli si esprime in una serie di immagini brutali: il padre ha inseminato i figli proprio là dove egli stesso è stato seminato; Giocasta è una sposa, non sposa ma madre il cui solco ha prodotto in un duplice raccolto il padre e i figli; Edipo ha inseminato colei che l'ha generato, da cui lui stesso è stato inseminato, e da quegli stessi solchi, da quei solchi 'uguali', egli ha ottenuto i suoi figli. Ma è Tiresia a dare tutto il suo peso tragico a questa terminologia di eguaglianza quando si rivolge a Edipo in questi termini: verranno i mali che 'ti faranno uguale a te stesso facendoti uguale ai tuoi figli'» (p. 425) .

(14). Confronta cap. 9 .

(15). Vedremo più avanti che questo fenomeno di sacralizzazione è facilitato dagli elementi allucinati che figurano nell'esperienza religiosa primordiale. Questi elementi però non sono indispensabili alla comprensione dei grandi principi di qualunque sistema religioso. La logica di tali sistemi ci è già sin d'ora accessibile .

(16). Marcel Mauss, op. cit., p. 288 .

(17). Op. cit., p. 290 .

(18). Confronta sotto, cap. 11 .

(19). Anche in Francia numerosi studiosi hanno identificato nell'Edipo del mito, e in quello di Sofocle, un "pharmakos" e un «capro espiatorio». Secondo Marie Delcourt, l'usanza del capro espiatorio permette di spiegare il destino di Edipo bambino, l'abbandono di cui è oggetto da parte dei genitori: «Edipo è esposto in qualità di capro espiatorio da un padre che si chiama "Laios", e cioè "Publius", il (rappresentante

del) "popolo"». L'esposizione dei fanciulli deboli o malformati è estremamente diffusa e va certamente associata alla vittima espiatoria, cioè al fondamento "unanime" di tutti i sacrifici. E' un segno di tale unanimità popolare che Marie Delcourt qui rileva ("Légendes et cultes des héros en Grèce", Paris, 1942, p. 102). Vedi anche "Oedipe et la légende du conquérant" (1944). Più recentemente, Jean-Pierre Vernant ha ripreso queste idee e mostrato la loro fecondità al livello di un'analisi tematica dell'"Edipo re": «Re divino- "pharmakos": queste sono dunque le due facce di Edipo, che gli conferiscono il suo aspetto di enigma riunendo in lui, come in una formula a doppio senso, due figure contrarie una all'altra. A tale inversione nella natura di Edipo, Sofocle attribuisce una portata generale: l'eroe è il modello della condizione umana» ("Ambiguïté et renversement: sur la structure énigmatique d'Oedipe roi, cit., p. 1271). Niente di più reale di questo rapporto tra il dramma e i grandi temi mitici e rituali, ma per coglierlo davvero bisogna superare qualsiasi analisi semplicemente tematica, rinunciare al pregiudizio che fa del «capro espiatorio» una superstizione gratuita, un non-meccanismo privo di qualsiasi valore operatorio. Bisogna riconoscere dietro questo primo tema una metamorfosi reale della violenza reciproca in violenza ordinatrice poiché unanime, unica molla che struttura, dissimulandosi dietro di loro, tutti i valori culturali e anzitutto i più vicini ancora alla verità, tutte le "formule a doppio senso dei miti e dei rituali". Sofocle non «attribuisce» nulla al tema del capro espiatorio; la sua «portata generale» non è sovrimposta. Non è arbitrariamente che il drammaturgo fa di Edipo il «modello della condizione umana». Non si può decostruire il mito, anche solo parzialmente, senza arrivare al fondamento vero di ogni condizione umana .

(20). Confronta il cap. 5 .



(21). H. Shärer, "Die Bedeutung des Menschenopfers im Dajakischen Totenkult", in «Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde », X, Hamburg, 1940 .

(22). Jules Henry, op. cit., p. 123 .

(23). Luc de Heusch, "Essai sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique", Bruxelles, 1958 .

(24). J. Vansina, "Initiation Rite of the Bushong", in «Africa», XXV, 1955, p.p. 149-150. Citato da Laura Makarius, "Du roi magique au roi divin", in «Annales», 1970, p. 677 .

(25). L. Makarius, op. cit., p. 670 .

(26). Luc de Heusch, «Aspects de la sacralité du pouvoir en Afrique», in "Le Pouvoir et le Sacré", Bruxelles, 1962. La citazione è tratta da L. de Lagger, "Ruanda", I, "Le Ruanda ancien", Namur, 1939, p.p. 209-216 .

(27). «The Lovedu of Transvaal», in "African Worlds", London, 1954 .

(28). Theuws, "Naître et mourir dans le rituel Luba", in «Zaire», XIV (2 e 3), Bruxelles, 1960, p. 172. Citato da L. Makarius, op. cit., p. 685 .

(29). "Moro-Naba", film di J. Rouch e D. Zahan. Comitato del film etnografico dell'I.F.A.N. Citato da L. Makarius, "Du roi magique au roi divin", cit., p. 685. Questo parallelismo ha certamente le sue radici nell'esistenza, nella Grecia dei tempi arcaici, di una monarchia sacra di tipo africano. Tuttavia, per quanto legittima e persino necessaria sia tale ipotesi storica, di fronte al mito di Edipo essa non costituisce ancora una vera e propria spiegazione. Per spiegare l'insieme costituito dal mito, dal rituale e dalla tragedia, come pure il parallelismo con i fatti africani, bisogna cogliere il meccanismo "reale" che si dissimula necessariamente dietro "tutti" quei monumenti culturali, e specialmente la monarchia sacra che non costituisce certamente il termine irriducibile dell'analisi: bisogna cogliere il ruolo della vittima espiatoria, ossia la conclusione di una crisi di violenza reciproca nell'unanimità fatta o rifatta contro

l'ultima vittima e intorno a essa. In "Ambiguïté et renversement: sur la structure énigmatique d'Oedipe roi" (p.p. 12711272), Jean Pierre Vernant raccoglie, sulla tragedia, un gran numero di fatti mitici e rituali che evidenziano fortemente l'insufficienza delle concezioni psicologiche imperanti e l'ostacolo da esse costituito a una decifrazione autentica del 'capro espiatorio' e di tutti i fenomeni associati: «... la polarità tra il re e il capro espiatorio (polarità che la tragedia situa proprio in seno al personaggio edipico), Sofocle non ha dovuto inventarla. Era inscritta nella pratica religiosa e nel pensiero sociale dei Greci. Il poeta le ha soltanto attribuito un nuovo significato facendone il simbolo dell'uomo e della sua fondamentale ambiguità. Se Sofocle sceglie la coppia "tyrannos-pharmakos" per illustrare quel che noi abbiamo chiamato il tema del rovesciamento, è perché nella loro opposizione questi due personaggi appaiono simmetrici e sotto certi aspetti intercambiabili. Entrambi si presentano come degli individui responsabili della salvezza collettiva del gruppo. In Omero e in Esiodo, è dalla persona del re, discendente di Zeus, che dipende la fecondità della terra, degli armenti e delle donne. Se egli si mostra, nella sua giustizia di sovrano, "amymôn" irreprensibile, tutto prospera nella sua città; se si smarrisce, è tutta la città poi a pagare per la colpa di uno solo. Il Cronide fa ricadere su tutti la sventura, "limos" e "loimos", carestia e peste assieme: gli uomini muoiono, le donne cessano di partorire, la terra resta sterile, gli armenti non si riproducono più. Perciò la soluzione normale, quando su un popolo s'abbatte il flagello divino, è quella di sacrificare il re. Se è il signore della fecondità ed essa si esaurisce, ciò vuol dire che il suo potere di sovrano si è in qualche modo invertito; la sua giustizia si è fatta delitto, la sua virtù si è macchiata, il migliore ("aristos") è diventato il peggiore ("kakistos"). Le leggende di Licurgo, di Athamas, di Oinoclos, comportano così, per scacciare il "loimos", la lapidazione del re, la sua messa a morte rituale, o, se no, il

sacrificio del figlio. Ma succede anche che si deleghi a un membro della comunità la cura di assumere il ruolo del re indegno, del sovrano alla rovescia. Il re si scarica su un individuo che è come la sua immagine capovolta di tutto quel che la sua immagine può comportare di negativo. Tale è appunto il "pharmakos": doppio del re, ma alla rovescia, simile in ciò a quei sovrani carnevaleschi incoronati per la durata di una festa, quando l'ordine viene messo sottosopra, le gerarchie sociali invertite: sono tolti i divieti sessuali, diviene lecito il furto, gli schiavi prendono il posto dei padroni, le donne scambiano i loro abiti con gli uomini; allora il trono deve essere occupato dal più vile, il più brutto, il più ridicolo, il più criminale. Ma finita la festa, il contro-re viene espulso o messo a morte, trascinandosi dietro tutto il disordine da lui incarnato e di cui purga nello stesso tempo la comunità». Tutto ciò che Vernant raccoglie qui è applicabile non solo a Edipo e ai re africani ma a mille altri riti poiché in gioco è l'operazione reale della violenza. Basterebbe ammettere il meccanismo dell'unanimità contro la vittima espiatoria per comprendere che qui non si ha a che fare con costruzioni gratuite della superstizione religiosa. Ecco perché il ruolo di Sofocle non va interpretato come un nuovo contributo, un supplemento di senso, ma anzi come un impoverimento, come la parziale decostruzione di un senso sempre mitico, sia nella psicologia e nella sociologia contemporanea sia nei miti di un tempo. Il poeta non «attribuisce» nessun «nuovo significato» al capro espiatorio regio: si riavvicina alla fonte universale dei significati.

(29). Confronta T. O. Beidelman, "Swazi Royal Ritual", in «Africa» XXXVI, 1966 p.p. 373- 405; P. A. W. Cook, "The Inqwala Ceremony of the Swazi", in «Bantu Studies», IV, 1930, p.p. 205-210; M. Gluckman, "Rituals of Rebellion In South-East Africa", Manchester, 1954; H. Kuper, "A Ritual of Kingship among the Swazi", in «Africa», XIV, 1944, p.p. 230-256; H.

Kuper, "The Swazi: a South African Kingdom", New York, 1964; E. Norbeck, "African Rituals of Conflict", in «American Anthropologist», LXV, 1963, p.p. 1254-1279 .

(30). Op. cit., p. 391, nota 1 .

(31). «I Nioka impongono al capo la continenza per il resto della vita. Deve congedare tutte le sue donne, gli si fa mettere un astuccio penico che non si dovrà più togliere, e lo si costringe a ingerire droghe deprimenti. Tra i Njumba del Kasai, è la 'moglie capo', o la prima moglie del capo, che deve prendere medicine di tale efficacia da provocare non solo una radicale sterilità, ma la totale soppressione delle mestruazioni. Il carattere eccessivo di simili usanze si spiega alla luce del conflitto tra la tradizione dell'incesto regio e la volontà di non ammettere eccezioni al divieto esogamico. I Pende, infatti, manifestano una intolleranza assoluta nei riguardi dell'incesto dei capi. Un capo è stato destituito dalle sue funzioni perché, essendo guaritore, aveva curato sua sorella da un ascesso all'inguine: 'Hai visto la nudità di tua sorella' gli fu detto 'non puoi più essere il nostro capo'». L. Makarius, op. cit., p. 671. Sui Pende, vedi L. de Sousberghe, "Etais péniers ou gaires de chasteté chez les ba-Pende", in «Africa», XXIV, 1954; "Structures de parenté et d'alliance d'après les formules Pende", in «Mémoires de l'Académie royale des sciences coloniales belges», t. IV, fasc. 1, 1951, Bruxelles, 1955 .

(32). La cosa più favorevole alle ipotesi psicoanalitiche sarebbe certo un'assenza completa di qualsiasi riferimento al parricidio e all'incesto nel "corpus" mitico e rituale dell'intero pianeta. In mancanza di ciò è evidente che la psicoanalisi potrebbe ancora accontentarsi di una presenza egualmente costante, di un perenne riferimento al parricidio e all'incesto. La verità non ha nulla a che vedere con questi estremi. Il parricidio c'è, ma più o meno allo stesso titolo di altre trasgressioni criminali. Lo stesso dicasi per l'incesto. Tra le diverse modalità di quest'ultimo l'incesto materno potrà

assumere al massimo il ruolo di "primus inter pares", a meno che non sia anch'esso superato dalla relazione incestuosa con la sorella o con qualsiasi altro parente, ma non di tanto, non abbastanza sistematicamente perché sia possibile individuare un tiro giocatoci dall'"inconscio". Da qualunque verso si vogliano rigirare le cose, la psicoanalisi si trova nella situazione un po' ridicola del partito totalitario che si presenta alle elezioni contando sul 99,8 o 0,3 per cento dei voti, e che invece, all'indomani, si risveglia 'in ballottaggio', votato, cioè, ad 'apparentamenti' e a manovre tattiche che lo mettono in contraddizione con i suoi principi .

Al termine di un'inchiesta statistica attinente alla violenza tra congiunti in un gran numero di miti 'di tipo edipico', situati strategicamente in cinquanta culture, più o meno egualmente ripartite in seno alle sei grandi regioni culturali definite da Murdock, Clyde Kluckhohn enuncia le seguenti conclusioni: «La tesi che fa dell'antagonismo tra congiunti un motivo mitico essenziale si basa su eccellenti argomenti, quella che verte sulla violenza "fisica" tra questi stessi parenti è ancora sostenibile. Ma né il motivo del parricidio né il regicidio di Lord Raglan sono difendibili, alla lettera, senza una buona dose di interpretazione tirata per i capelli» ("Recurrent Themes in Myth and Mythmaking", cit. S'intende che a tali statistiche noi accordiamo soltanto una importanza molto relativa) .

(33). "L'Homme et le Sacré", Paris, 1950, p. 127 .

(34). J. Henry, "Jungle People", cit., p.p. 56-57 .

(35). Sulla folla come annullamento delle differenze non c'è libro più suggestivo di "Masse und Macht", di Elias Canetti (ed. orig. Hamburg, 1960).

(36). Confronta H. Jeanmaire, "Dionysos", Paris, 1951, p. 23 .

(37). E. Rohde, "Psyche. Seelenkult und Unterblichkeitsglaube der Griechen", 1893. Nel suo notevole "Dionysos", cit., H. Jeanmaire critica la tesi sociologica. Non

riesco a capire in che cosa la sua stessa tesi, che insiste sugli aspetti estatici e sui fenomeni di possessione, sarebbe incompatibile con le grandi linee di un pensiero come quello di Rohde .

(38). Confronta Claude Lévi Strauss, "Tristes Tropiques", Paris, 1955, cap. 22 .

(39). Confronta R. Girard, "Mensonge romantique et vérité romanesque", Paris, 1961 .

(40). Si veda, ad esempio, Gregory Bateson, Don D. Jackson, Jay Haley e John Weakland, "Toward a Theory of Schizophrenia", in "Interpersonal Dynamics", a cura di Warren G. Bennis et al., Homewood, Illinois, 1964, p.p. 141-161 .

(41). Confronta sotto, cap. 10 .

(42). Hölderlin, dalla trad. francese, "Oeuvres", Paris, 1967, p.p. 114 e 415-416.

(43). Nella versione francese "Le Double", come pure in quella inglese, "The Double" [N.d .T.] .

(44). Godfrey Lienhardt, "Divinity and Experience", cit .

(45). Confronta la descrizione dello "zar" e del "bori" in Jeanmaire, "Dionysos", cit., p.p. 119-131 .

(46). "The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual", Ithaca, N.Y. and London, 1970, p. 105 .

(47). Le virgolette significano che è messa in questione la nozione stessa di 'malattia mentale', come nell'opera di taluni medici contemporanei .

(48). Bisognerebbe qui dare una voce alla vittoria di altri testi letterari, vittoria ancora muta benché totale, tanto sull'inerzia e la poca fede di certi titolati difensori della 'letteratura' quanto sulla fuorviante semplicità dei 'demistificatori'. Per quanto riguarda la questione dell'incitazione paterna al parricidio, lo straordinario capolavoro di Calderón, "La Vida es sueño", merita una menzione particolare e uno studio indipendente, come quello che Cesareo Bandera sta consacrando. A lui sono debitore di

aver capito che occorre collocare Calderón oltre Freud nell'ordine del desiderio e di un ostacolo che è soltanto in apparenza quello della 'legge' .

(49). Paris, 1949, 1967(2) .

(50). "L'Erotisme", Paris, 1957, p. 43 .

(51). In «Word», I, 2 (1945), p.p. 121; riprodotto in "Anthropologie structurale", Paris, 1958, p.p. 37-62 .

(52). Franz Boas, "Tshimshian Mythology" («Report of the Bureau of American Ethnology», XXXI, 185, n. 25). Vedi anche Stith Thompson ed., "Tales of the North American Indians", Bloomington, Indiana, 1968, p.p. 178-186. Questo mito è riassunto in Claude Lévi-Strauss, "La Geste d'Asdiwal", in «Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes», sixième section, 1958-1959, e in «Les Temps modernes», 1081-1123 .

(53). Confronta Stith Thompson, op. cit., nota 261/3 .

(54). Confronta sopra, cap. 4 .

(55). Confronta sotto, cap. 10 .

(56). Boas, op. cit .

(57). T. Theeuws, "Naître et mourir dans le rituel Luba", in «Zaire », XIV, Bruxelles, 1960, p. 172. Citato da L. Makarius, "Du roi magique au roi divin", cit., p. 686 .

(58). Confronta sopra, cap. 9 .

(59). Op. cit., p. 158 .

(60). Confronta sopra, cap. 4 .

(61). Confronta sopra, cap. 1 .

(62). Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences religieuses, XLV, Paris, 1928 .

(63). "Affable Savages", New York, 1966 .

(64). "The Sacred and the Profane", New York, 1961, p. 103 .

(65). William Arrowsmith, "The Criticism of Greek Tragedy", in «Tulane Drama Review», III, 3, marzo 1959 .

(66). Andrebbero studiati da vicino i procedimenti che hanno permesso al mondo umanistico, antico e moderno, di minimizzare e anche di scartare completamente gli aspetti

terribili della cultura arcaica e persino di quella classica presso i Greci. Il "Dionysos" di Jeanmaire ci indica la via: «Non è per puro caso che questo aspetto terribile si lasci presentire solamente attraverso testimonianze assai rare. E fa onore al genio greco l'aver reagito, nella sua concezione della religione e degli dèi, grazie in particolare all'apporto della letteratura, dell'arte e della filosofia contro il vecchio fondo di crudeltà insita nella maggior parte delle religioni, la cui origine si perde in un passato barbaro. I miti che assai spesso si è costretti a interpretare come miti di sacrifici umani (di fanciulle o di bambini in particolare) basterebbero ad attestare la realtà di questi precedenti barbari. Ma non ci si può nascondere che ne sussistevano molte tracce, appena ci si allontanava dai principali centri di cultura, in pratiche locali e in rituali tradizionali, su cui l'abitudine, un senso di pudore, l'ignoranza di quanto avveniva in zone remote e la ripugnanza a parlare di ciò che contraddiceva l'idea che ci si faceva dell'ellenismo, contribuirono a gettare un velo. La crudeltà di cui si dava prova in occasione dell'espulsione dei "pharmakoi" - poveri diavoli trattati come capri espiatori - nell'Atene di Pericle e di Socrate si era forse già ridotta alle proporzioni di un'usanza popolare, che ormai presentava soltanto un carattere attenuato; ma è da supporre che non sempre sia stato così, e ai confini dell'ellenismo, a Marsiglia e ad Abdera, sentiamo parlare di "pharmakoi" gettati in mare o lapidati . «Testimonianze degne di fede ci costringono ad ammettere che ancor nel quarto secolo, alla celebrazione dei culti del Monte Liceo nel cuore dell'Arcadia si associassero il cannibalismo rituale e la consumazione delle carni di un bambino «Queste considerazioni, se non pretendono di risolvere un problema così difficile, autorizzano però a non trattare alla leggera informazioni, sia pure tardive, raccolte dagli autori cristiani che per la loro polemica contro il paganesimo attingevano agli scritti di filosofi che in qualità di eruditi locali avevano



compilato certe loro opere allo scopo di giustificare la loro avversione per i sacrifici cruenti. Queste informazioni concordano nel parlare di sacrifici umani a Dioniso... Sacrifici umani a Zeus si sarebbero conservati a Litto. E' poi degno di nota il fatto che il sacrificio di due giovani Persiani, al quale Temistocle avrebbe acconsentito per le insistenze di un indovino prima della battaglia di Salamina, sia stato riferito a un Dioniso insulare. La storicità dell'episodio non è certa, essendo stato riportato solamente da uno storico tardo, ma in buona posizione per quel che riguarda le informazioni sulle antichità di questa regione, il silenzio di Erodoto a tale riguardo potrebbe far credere che si tratti di una invenzione; a meno che non si tratti piuttosto di una reticenza intenzionale di questo storico .

«Uno dei non minori paradossi presentati dall'argomento che stiamo trattando è che, per quanto incompleta, la presente rassegna di quel che di arcaico si è potuto conservare in alcuni culti di Dioniso fornisce anche un'utile introduzione all'esame... delle circostanze che valsero al nostro dio, già così carico di attribuzioni multiple e già rivelatosi sotto tanti aspetti diversi, seppure più concordanti fra loro di quanto talvolta non si sia ammesso, la splendida fortuna di diventare il patrono del teatro ateniese e, successivamente, nell'epoca ellenistica, il dio del teatro e della gente di teatro» (op. cit., p.p. 228-230) .

(67). In «Tel Quel», n.n. 32 e 33, 1968, ora anche in "La dissémination", Paris, 1972 .

(68). «Sur l'exécution capitale», in "Anthropologie de la Grèce antique", Paris, 1968, p.p. 326-327. (69). G. Glotz, «Solidarité de la famille dans le droit criminel», p. 25, citato in «Quelques rapports entre la pénalité et la religion dans la Grèce ancienne», Gernet, op. cit., p.p. 288-289 .

(70) "Appreciations", London, 1957, p. 205 .

(71). "The King's Two Bodies", New York, 1957, cap. 2 .

(72). "Gatabatha Brahmana", 1, 2, 3, 6-7, in Sylvain Lévi, op. cit., p.p. 136-138 .

(73). Citato da M. Heidegger, "Holzwege", Frankfurt, 1950 [(trad. it. "Sentieri interrotti", Firenze, 1968)]. A questo proposito pensiamo possa interessare il lettore la traduzione che del frammento di Anassimandro ha dato Giorgio Colli: «Le cose fuori da cui è il nascimento alle cose che sono, peraltro, sono quelle verso cui si sviluppa anche la rovina, secondo ciò che dev'essere: le cose che sono, difatti, subiscono l'una dall'altra punizione e vendetta per la loro ingiustizia, secondo il decreto del Tempo». ("La sapienza greca", II, Milano, 1978, p. 155) - N.d.T.] .

(74). Op. cit., p.p. 77-83 .

(75). Op. cit., p. 393 .

## BIBLIOGRAFIA

Arrowsmith, William, "The Criticism of Greek Tragedy", in «Tulane Drama Review», III, 1959 .

Bataille, Georges, "L'Erotisme", Ed. de Minuit, Paris, 1957 (trad. it. "L'eroticismo", Sugar, Milano, 1962) .

Bateson, Gregory, Don D. Jackson, Jay Haley e John Weakland, "Toward a Theory of Schizophrenia", in "Interpersonal Dynamics", a cura di Warren G. Bennis et al., Doresey Press, Homewood, Ill., 1964, p.p. 141-161 (trad. it. "Verso una teoria della schizofrenia", in G. Bateson, "Verso un'ecologia della mente", Adelphi, Milano, 1977, p.p. 244-274) .

Battistini, Yves, "Trois Présocratiques", Gallimard, Paris, 1970 . Beidelman, T. O., "Swazi Royal Ritual", in «Africa», XXXVI, 1966, p.p. 373-405 .

Benveniste, Emile, "Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes",

Ed. de Minuit, Paris, 1969, 2 voll. (trad. it. "Vocabolario delle istituzioni indoeuropee", Einaudi, Torino, 1976, 2 voll.) .

Boas, Franz, "Tshimshian Mythology", in «Report of the Bureau of American Ethnology», XXXI, 185, n. 25 .

Caillois, Roger, "L'Homme et le Sacré", Gallimard, Paris, 1950.

Canetti, Elias, "Masse und Macht", Claassen, Hamburg, 1960 (trad. it.

"Massa e potere", Adelphi, Milano, 1981) .

Chagnon, Napoleon A., "Yanomamö, the Fierce People", Holt, Rinehart and Winston, New York, 1968 .

Cook, P.A.W., "The Inqwala Ceremony of the Swazi", in «Bantu Studies», IV, 1930, p.p. 205-210 .

Delcourt, Marie, "Légendes et cultes des héros en Grèce", Paris, 1942 . - "Oedipe et la légende du conquérant", Paris, 1944 . Delcourt-Curvers, Marie (trad. e a cura di), "Euripide", Gallimard, Paris, 1962 .

Derrida, Jacques, "La pharmacie de Platon", coll. «Tel Quel», Seuil, Paris, 1968 (trad. it. "La farmacia di Platone", Jaca Book, Milano, 1985).

Diels, Hermann e Walter Kranz, "Die Fragmente der Vorsokratiker", Berlin, 1934-1935 .

Dostoevsky, Feodor, "The Double", in "Three Short Novels of Dostoevsky", trad. di Constance Garnett, a cura di Avrahm Yarmolinsky, Anchor Books, Garden City New York, 1960 (trad. it. "Il sosia", Garzanti, Milano 1974) .

Douglas, Mary, "Purity and Danger", Penguin Books, London, 1966 (trad. it. "Purezza e pericolo", Il Mulino, Bologna, 1976) .

Dumézil, Georges, «Lecture de Tite-Live», in "Horace et les Curiaces", 1942, e "Les transformations du troisième triple", in «Cahiers pour l'Analyse», 7, 1967 .

- "Mythe et Épopée", Gallimard, Paris, 1968 (trad. it. "Mito e epopea", Einaudi, Torino, 1982) .

Durkheim, Emile, "Les formes élémentaires de la vie religieuse", Presses Universitaires, Paris, 1968 (trad. it. "Le forme elementari della vita religiosa", Edizioni di Comunità, Milano, 1982) . Eliade, Mircea, "Aspects du mythe", Gallimard, Paris, 1963 .

- "The Sacred and the Profane", New York, 1961 (trad. it. "Il sacro e il profano", Boringhieri, Torino, 1967) .

- "Rites and Symbols of Initiation", Harper, New York 1965 (trad. it. "La nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione", Morcelliana, Brescia, 1980).

Elkin, A. P., "The Australian Aborigines", Doubleday, New York, 1964

Evans-Pritchard, E. E., "The Nuer", Oxford University Press, 1940 (trad. it. "I Nuer", Franco Angeli, Milano, 1975) .

- "Social Anthropology and Other Essays", Free Press, New York, 1962

Farber, Bernard (a cura di), "Kinship and Family Organization", Wiley, New York, 1966 .

Frazer, J.G., "The Golden Bough", Macmillan and Co. Ltd., London, 1911-1915, 12 voll. (trad. it. parziale "Il ramo d'oro", Boringhieri, Torino, 1950) .

- "Totemism and Exogamy", Macmillan and Co. Ltd., London, 1910, 4 voll. (trad. it. "Totemismo", Newton-Compton, Roma, 1971) .

Freud, Sigmund, "Totem et tabou", trad. di S. Jankélévitch, Payot, Paris, 1951 (trad. it. in "Opere", Boringhieri, Torino, 1967-1980) .

- "Essais de psychanalyse", trad. di S. Jankélévitch, Payot, Paris, s.d. (trad. it. in "Opere", Boringhieri, Torino, 1967-1980) .

- "The Standard Edition of the Complete Psychological Works", trad. e a cura di James Strachey, Hogarth Press, London, 1953-1966, 24 voll. (trad. it. "Opere", Boringhieri, Torino, 1967-1980) .

Gernet, Louis, "Anthropologie de la Grèce antique", François Maspero, Paris, 1968 (trad. it. "Antropologia della Grecia antica", Mondadori, Milano, 1983) .

Girard, René, "Mensonge romantique et vérité romanesque", Grasset, Paris, 1961 (trad. it. "Menzogna romantica e verità romanzesca", Bompiani, Milano, 1981) .

Gluckman, Max, "Order and Rebellion in Tribal Africa", Free Press of Glencoe, 1960 .

- "Politics, Law and Ritual in Tribal Society", Mentor, New York, 1968 (trad. it. "Potere, diritto e rituale nelle società tribali", Boringhieri, Torino, 1977) .

Heidegger, Martin, "Holzwege", Frankfurt, 1950 (trad. it. "Sentieri interrotti", La nuova Italia "Jungle People", Vintage Books, New York, 1964).

Heusch, Luc de, «Aspects de la sacralité du pouvoir en Afrique», in "Le Pouvoir et le Sacré", Institut de sociologie, Bruxelles, 1962. Hölderlin, Friedrich, "Hypérion", trad. di Ph. Jaccottet, e "Lettres", trad. di D. Naville, in "Oeuvres", a cura di Ph. Jaccottet, Gallimard, Paris, 1967 (trad. it. "Iperione", Studio Tesi, Pordenone, 1989). Hubert, Henri e Marcel Mauss, "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", in Mauss, Marcel, "Oeuvres", I, "Les fonctions sociales du sacré", Ed. de Minuit, Paris, 1968 (trad. it. "Saggio sul sacrificio", Morcelliana, Brescia, 1981).

Huizinga, Johan, "Homo ludens", Beacon Press, Boston 1955 (trad. it. "Homo ludens", Il Saggiatore, Milano, 1964). Huxley, Francis, "Affable Savages", Capricorn, New York, 1966. Jeanmaire, H., "Dionysos, histoire du culte de Bacchus", Payot, Paris, 1970 (trad. it. "Dioniso. Religione e cultura in Grecia", Einaudi, Torino, 1972).

- "Le traitement de la mania dans les 'mystères' de Dionysos et des Corybantes", in «Journal de psychologie», 1949, p.p. 64-82.

Jensen, Adolphe E., "Mythos und Kult bei Naturvölkern", Wiesbaden, 1951.

Kantorowicz, Ernst H., "The King's Two Bodies", Princeton University Press, 1957 (trad. it. "I due corpi del re", Einaudi, Torino, 1989). Kluckhohn, Clyde, "Recurrent Themes in Myth and Mythmaking", in "Myth and Mythmaking", a cura di Henry A. Murray, Georges Braziller, New York, 1960.

Kuper, H., "A Ritual of Kingship among the Swazi", in «Africa», XIV, 1944, p.p. 230-256.

- "The Swazi: a South Africa Kingdom", Holt, Rinehart and Winston, New York, 1964.

Lacan, Jacques, "Ecrits", Seuil, Paris, 1966 (trad. it. "Scritti", Einaudi, Torino, 1974, 2 voll.) .

Laplanche, Jean e J.-B. Pontalis, "Vocabulaire de la psychanalyse", Presses Universitaires, Paris, 1967 (trad. it. "Enciclopedia della psicanalisi", Laterza, Bari, 1968, 2 voll.) .

Laplanche, Jean, "Hölderlin et la question du père", Presses Universitaires, Paris, 1961 (trad. it. "Hölderlin e la questione del padre", Borla, Roma, 1992) .

Leach, Edmund (a cura di), "The Structural Study of Myth and Totemism", Tavistock, London, 1967 .

Lévi, Sylvain, "La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas", Presses Universitaires, Paris, 1966 .

Lévi-Strauss, Claude, "Les structures élémentaires de la parenté", Presses Universitaires, Paris, 1949 (trad. it. "Le strutture elementari della parentela", Feltrinelli, Milano, 1984) .

- "Tristes Tropiques", Plon, Paris, 1955 (trad. it. "Tristi tropici", Il Saggiatore, Milano, 1960) .

- "Anthropologie structurale", Plon, Paris, 1958 (trad. it. "Antropologia strutturale", Il Saggiatore, Milano, 1961) .

- "La Geste d'Asdiwal", in «Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes», Sixième section, 1958-1959 (trad. it. in "Razza e storia", Einaudi, Torino, 1967, p.p. 195-245) .

- "Le totémisme aujourd'hui", Presses Universitaires, Paris, 1962 (trad. it. "Il totemismo oggi", Feltrinelli, Milano, 1964) .

- "La pensée sauvage", Plon, Paris, 1962 (trad. it. "Il pensiero selvaggio", Il Saggiatore, Milano, 1964) .

- "Le cru et le cuit", Plon, Paris, 1964 (trad. it. "Il crudo e il cotto", Il Saggiatore, Milano, 1966) .

Lévy-Bruhl, Lucien, "La mentalité primitive", Presses Universitaires, Paris, 1963 (trad. it. "La mentalità primitiva" Einaudi, Torino, 1966) .

- "La mythologie primitive", Presses Universitaires, Paris, 1963 (trad. it. "La mitologia primitiva", Newton Compton,

Roma, 1973) . Lienhardt, Godfrey, "Divinity and Experience, the Religion of the Dinka", Oxford University Press, 1961 .

Lorenz, Konrad, "Das sogenannte Böse", Borotha-Schoeler, Wien, 1963 (trad. it. "L'aggressività", Il Saggiatore, Milano, 1983, edizione ampliata di "Il cosiddetto male", Il Saggiatore, Milano, 1969) . Lowie, Robert, "Primitive Society", Liveright, New York, 1970 . Maistre, Joseph de, "Eclaircissement sur les sacrifices", in "Les soirées de Saint-Pétersbourg", II, p.p. 321-405, Vitte et Perrussel, Lyon, 1890 (trad. it. "Le serate di Pietroburgo", Rusconi, Milano, 1971) . Makarius, Laura, "Les tabous du forgeron", in «Diogène», 62, 1968 .

- "Le mythe du trickster", in «Revue d'histoire des religions», 175, n. 2, 1969 .

- "Du roi magique au roi divin", in «Annales», 1970, p.p. 668-698 . Malinowski, Bronislaw, "Magic, Science and Religion", Doubleday, New York, 1954 (trad. it. "Magia, scienza e religione", Newton Compton, Roma, 1976) .

- "Sex and Repression in Savage Society", Meridian, New York, 1955 (trad. it. "Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi", Boringhieri, Torino, 1966) .

- "Argonauts of the Western Pacific", Dutton, New York, 1961 (trad. it. "Argonauti del Pacifico occidentale", Newton Compton, Roma, 1978) .

- "The Family among the Australian Aborigines", Shoken, New York, 1963.

- "The Father in Primitive Psychology", Norton, New York, 1966 (trad. it. in "Il mito e il padre nella psicologia primitiva", Newton Compton, Roma, 1976) .

- "Crime and Custom in Savage Society", Littlefield and Adams, Totowa, N.J., 1967 (trad. it. "Delitto e costume nella società primitiva", Newton Compton, Roma, 1976) .

Métraux, Alfred, "La religion des Tupinamba et ses rapports avec celles des autres tribus Tupi-Guarini", in «Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes: sciences religieuses», XIV, Paris,



1928. - "Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud", Gallimard, Paris, 1967 (trad. it. "Religione e riti magici nell'America meridionale", Il Saggiatore, Milano, 1971) .

Nilsson, Martin P., "A History of Greek Religion", Norton, New York, 1964 .

Norbeck, E., "African Rituals of Conflict", in «American Anthropologist», LXV, 1963, p.p. 1254-1279 .

Otto, Rudolf, "Le sacré", trad. della 13esima ed. di André Jundt, Payot,

Paris, s.d. (trad. it. "Il sacro", Feltrinelli, Milano, 1984) .

Otto, Walter F., "Dionysos, le mythe et le culte", Mercure, Paris, 1969

(trad. it. "Dioniso", Il Melangolo, Genova, 1990) .

Radcliffe-Brown, A. R., "The Andaman Islanders", Free Press, New York, 1964 .

- "Structure and Function in Primitive Society", Free Press, New York, 1965 (trad. it. "Struttura e funzione nella società primitiva", Jaca Book, Milano, 1968) .

- e Forde, Daryll (a cura di), "African Systems of Kinship and Marriage", Oxford Press, 1950 .

Rohde, Erwin, "Psyche. Seelenkult und Unterblichkeitsglaube der Griechen", 1893, trad. di A. Reymond, Payot, Paris, 1928 (trad. it. "Psiche", Laterza, Bari, 1982, 2 voll.) .

Shärer, H., "Die Bedeutung des Menschenopfers im Dajakischen Totenkult", in «Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde», X, Hamburg, 1940 .

Smith, W. Robertson, "Lectures on the Religion of the Semites", 2a ed., London, 1984.

- "Kinship and Marriage in Early Arabia", London, 1903 .

Storr, Anthony, "Human Aggression", Bantham, New York, 1968 (trad. it. "L'aggressività nell'uomo", De Donato, Bari, 1968)

. Thompson, Stith (a cura di), "Tales of the North American Indians", Indiana University, Bloomington, 1968 .

Turner, Victor, "The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual", Cornell University, Ithaca, 1970 (trad. it. "La foresta dei simboli", Morcelliana, Brescia, 1976) .

- "The Drums of Affliction", Clarendon Press, Oxford, 1968 .

- "The Ritual Process", Aldine, Chicago, 1969 (trad. it. "Il processo rituale", Morcelliana, Brescia, 1972) .

Vaillant, George C., "The Aztecs of Mexico", Pelican Books, New York, 1950 (trad. it. "La civiltà azteca", Einaudi, Torino, 1957) . Van Gennep, Arnold, "Les rites de passage", E. Nourry, 1909 (trad. it. "I riti di passaggio", Boringhieri, Torino, 1981) . Vernant, Jean-Pierre, "Mythe et pensée chez les Grecs", François Maspero, Paris, 1966 (trad. it. "Mito e pensiero presso i Greci", Einaudi, Torino, 1978) .

Wilson, Monica, "Rituals of Kinship among the Nyakyusa", Oxford, 1957 .